

**Ks. dr hab. Dariusz Dziadosz, SBP 50**

## **GENEZA BIBLIJNYCH TRADYCJI O PATRIARCHACH W RDZ 12-36**

Już od prawie dwu wieków obserwuje się niegasnące zainteresowanie literaturą starożytną, a szczególnie literaturą biblijną. To zaciekawienie Biblią Starego Testamentu ma nie tylko wymiar duchowy, ale rozciąga się też na sferę nauki i powoduje niezwykle dynamiczny rozwój badań i analiz tekstu natchnionego. Wielu uczonych bada przekazy biblijne od strony filologicznej, literackiej, egzegetycznej i teologicznej, docieka również ich starożytności i wiarygodności przez analizy historyczne i archeologiczne. Od wielu lat wypracowuje się nowe metody interpretacji tekstu świętego i nowe podejścia do zachowanych w Biblii tradycji, które umożliwiają zarówno ich właściwsze i pełniejsze zrozumienie, jak też pozwalają na przekonującą rekonstrukcję procesu ich redakcyjnego powstania. Patrząc zarówno na najnowszą, jak i tę bardziej odległą historię egzegetycznych i filologicznych dociekań, można dojść do wniosku, że ich najczęstszym przedmiotem były i są nadal teksty Pięcioksięgu. Nic w tym dziwnego, gdyż tradycje zgromadzone w pięciu początkowych księgach Biblii stanowią religijną i teologiczną podstawę judaizmu i należą do najświętszych i najbardziej szanowanych reliktyw Izraela. Tradycje te weszły na stałe do kanonu ksiąg świętych również w pozostałych religiach monoteistycznych: w całości w chrześcijaństwie i po części w islamie. Jednocześnie teksty te są najbardziej złożoną i najbogatszą pod względem literackim i teologicznym częścią Starego Testamentu i mają za sobą najdłuższy i niezwykle skomplikowany proces redakcji. Zasadniczą treścią pierwszych pięciu ksiąg Biblii są dzieje narodzin ludu

izraelskiego. Historia ta rozpoczyna swój właściwy bieg co prawda dopiero od początkowych rozdziałów Księgi Wyjścia, czyli od relacji o prześladowaniu potomków Jakuba w Egipcie, o wyjściu z niewoli oraz o wędrówce przez pustynię i przymierzu na górze Synaj, a znajduje swe dopełnienie w kolejnych odsłonach Pięcioksięgu (Księgi: Kapłańska, Liczb i Powtórzonego Prawa), czyli w narracji o pełnej perypetii drodze Izraelitów w kierunku Kanaanu, którą to ziemię Jahwe obiecał Mojżeszowi. Jednak w aktualnej wersji Pięcioksięgu dzieje narodu wybranego zakorzenione są już na trwałe w pełnych religijnego kolorytu tradycjach o patriarchach, które wypełniają drugą część Księgi Rodzaju (12–50).

Definiując teologiczną strukturę Biblii Hebrajskiej, trzeba pamiętać jeszcze o jednej niezmiernie ważnej sprawie. Pięcioksiąg nie zawiera pełnej rekonstrukcji dziejów Izraela. Historia Izraela ma jeszcze jeden, niemniej ważny, etap, a mianowicie ukonstytuowanie jego państwowości, która była ściśle związana ze zdobyciem własnych terytoriów oraz powołaniem do życia odpowiednich instytucji społecznych gwarantujących narodowi bezpieczeństwo i dobre warunki rozwoju. Teologiczną rekonstrukcję tego etapu dziejów Izraela znajdujemy w deuteronomistycznym dopełnieniu Pięcioksięgu, czyli w Księgach Jozuego, Sędziów, Samuela i Królewskich, które tworzą dziś dość zwarte i przejrzyste kompleksy tradycji opowiadający o losach narodu wybranego od momentu podboju ziem Palestyny, przez czas sędziów, okres utworzenia monarchii, aż po tragiczne wydarzenia 722 i 586 r., kiedy to kolejno najazdy Asyryjczyków i Babilończyków położyły kres najpierw królewskiej państwowości Izraela a potem Judy i na długie lata pozbawiły ich ziemi i wolności. Z tego zestawienia można wnioskować, że głównym celem pierwszych kilkunastu ksiąg Biblii jest historiograficzna dokumentacja genezy i dziejów Izraela, która na kolejnych etapach swej edycji była sukcesywnie poszerzana najpierw o jego plemienną prehistorię (Rdz 12–50), a następnie wpisana w zamierchle dzieje innych narodów i całej ludzkości (Rdz 1–11).

## **1. Literacka specyfika zbiorów tradycji o patriarchach (Rdz 12–36)**

W tym rozległym i niezwykle bogatym literacko i teologicznie kompleksie tradycji rozciągającym się od stworzenia świata (Rdz 1–2) aż po upadek monarchii w Izraelu i Judzie (2Krl 17–25) miejsce szczególne zajmują tzw. cykle o patriarchach, które dość często zwane są prehistorią Izraela. Re-

lacje o Abrahamie, Izaaku, Jakubie i jego synach tworzą w Biblii genealogiczny i teologiczny fundament przyszłego Izraela jako narodu, a ich geograficzno-kulturowy i religijny kontekst zwiastuje już w pewien sposób to, co wydarzy się, gdy w przyszłości potomkowie Jakuba przerodzą się w liczny naród i zdobędą ziemię Kanaanu. Zastanówmy się zatem nad genezą i literacką specyfiką tych biblijnych tekstów. W świetle najnowszych osiągnięć krytyczno-literackich badań i analiz Pięcioksięgu należałoby zmodyfikować zasadniczo klasyczną koncepcję struktury tej części Biblii, która przed ponad wiekiem została skonstruowana na bazie hipotezy o czterech odrębnych i niezależnych źródłach: jahwistycznym, elohistycznym, kapłańskim i deuteronomicznym<sup>1</sup>. Po gruntownych i długotrwałych analizach naukowych można już dziś stwierdzić z całkowitą pewnością, że jest niezwykle trudno nie tylko precyzyjnie wyodrębnić te źródła i wyznaczyć wyraźną granicę między nimi, ale też bliżej określić ich charakter, autora czy środowisko, w którym powstały. Nie znaczy to oczywiście, że w pierwszych pięciu księgach Biblii nie ma różnego rodzaju źródeł, tradycji i przekazów, które powstawały w różnym czasie i w odmiennych, niekiedy bardzo specyficznych środowiskach i uwarunkowaniach społeczno-politycznych i religijnych. Kłopot w tym, że tradycje te nie dochowały się do naszych czasów w swym oryginalnym kształcie, gdyż przez wiele stuleci były przedmiotem niezliczonych literackich i teologicznych ingerencji, które miały na celu coraz doskonalszą ich edycję, uporządkowanie według wizji i koncepcji przyjmowanych przez następujących po sobie redaktorów Pięcioksięgu. Tak więc granice między wieloma pierwotnie oryginalnymi i odrębnymi tradycjami i źródłami Pięcioksięgu zatarty się na skutek rozlicznych interwencji edytorskich, tak iż w aktualnej jego formie w wielu przypadkach jest niemożliwa zarówno ich identyfikacja, jak i określenie daty ich powstania czy oryginalnej literackiej i teologicznej specyfiki. Wyraźną cezurę, która pozwala na identyfikację oryginalnych tradycji, widać dziś jedynie między Księgą Liczb a Księgą Powtórzonego Prawa. W obrębie całego Pięcioksięgu można odnaleźć dziś jedynie tradycje kapłańskie (P), pozostałe trzy źródła mają charakter jedynie fragmentaryczny. I tak np. teksty zaliczane przez egzegetów do klasycznych źródeł J i E spotykamy jedynie w kompleksie Rdz-Lb. Nie

---

<sup>1</sup> R. Rendtorff, *Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch*, BZAW 147, Berlin-New York 1976; H. Schmid, *Der sogenannte Jahwist. Beobachtungen und Fragen zur Pentateuchforschung*, Zürich 1976; A. De Pury, *Le Pentateuque en question*, MdB 19, Genève 2002; tenże, *Jahwist („J”) Source*, w: D. Freedmann, *Anchor Bible Dictionary*, t. VI, New York 1992, s. 1012-1020.

inaczej jest też z materiałem deuteronomicznym, który znajduje się tylko w Pwt, natomiast w pozostałych częściach Pięcioksięgu można odnaleźć pojedyncze glosy należące do tego teologicznego kręgu tradycji, których jednak w żaden sposób nie można traktować jako śladu konkretnej elaboracji teologicznej czy literackiej<sup>2</sup>. Rodzi się więc pytanie: Czy i w jaki sposób można dziś wiarygodnie określić kształt, rozpiętość, tożsamość i wiek tworzących Pięcioksiąg tradycji i przekazów?

Współcześni egzegeci są zgodni co do tego, że najbardziej wiarygodnym punktem odniesienia w precyzacji chronologii literatury starotestamentalnej jest na dzień dzisiejszy oryginalna wersja deuteronomistycznej historiografii Izraela (DtrG), która, jak wiadomo, obejmuje materiał od Księgi Powtórzonego Prawa do Drugiej Księgi Królewskiej. Jak to wykazał Martin Noth, twórca hipotezy dzieła deuteronomistycznego, niedługo po upadku monarchii w Judzie (587 r.) w żydowskich kręgach religijnych (kapłańskich) powstała teologiczna rekonstrukcja dziejów narodu, której granice wyznaczały dwa kluczowe momenty jego historii, a mianowicie, zdobycie i utrata ziemi, którą Bóg Jahwe obiecał protoplastom Izraela. Teologiczny dokument szkoły deuteronomistycznej rozpoczyna się od uroczystej mowy Mojżesza wypełniającej cztery początkowe rozdziały Pwt, księgi w której przypomina się główne etapy historii ludu izraelskiego od momentu wyjścia z niewoli aż po wigilię podboju Kanaanu. W świetle dotychczasowych kanonów egzegezy biblijnej zakładano, że ten tekst odnosi się do treści pierwszych czterech ksiąg Biblii, czyli do Księgi Rodzaju (oczywiście chodzi tu tylko o teologiczny motyw obietnic ziemi, potomstwa i błogosławieństwa Bożego, który jak refren powtarza się w kolejnych cyklach o patriarchach, zob. 12–50) oraz Ksiąg: Wyjścia, Kapłańskiej i Liczb, w których opisane są niezwykle dzieła zbawcze zmanifestowane przez Jahwe wobec swego ludu wybranego. A zatem, powszechnie sądzono, że tradycje zawarte w tych księgach są starsze od mowy Mojżesza z Pwt 1–4. Zakładano, że jej deuteronomiczny autor znał je i, opierając się właśnie na nich, skonstruował swą teologiczną syntezę historii zbawienia. Z czasem jednak pogłębione analizy wspomnianych wyżej tradycji, a szczególnie badania ich historycznego kon-

---

<sup>2</sup> M. Noth, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, Darmstadt 1960, s. 13; C. Nihan, T. Römer, *Le débat actuel sur la formation du Pentateuque*, w: T. Römer, *Introduction à l'Ancien Testament*, Genève 2004, s. 85-113; J. Blenkinsopp, *The Pentateuch. An Introduction to the First Five Books of the Bible*, New York 1992; C. Levin, *Der Jahvist*, FRLANT 157, Göttingen 1993.

tekstu i teologii, ukazały zupełnie inną i nową perspektywę. Okazało się, że na równi, a nawet bardziej prawdopodobne jest to, iż tradycje te powstawały w porządku odwrotnym od przyjmowanego dotychczas, a zatem to tekst Księgi Powtórzonego Prawa (DtrG) jest oryginalny, natomiast podejmujące tę samą tematykę tradycje z pierwszych czterech ksiąg Biblii (Rdz, Wj, Kpł, Lb) zostały zredagowane później po to, by stworzyć odpowiednio solidny teologiczny i literacki punkt odniesienia dla niezwykle istotnych i kluczowych dla judaistycznej teologii prawd, które zostały włożone w usta Mojżesza w Pwt 1-4<sup>3</sup>. Warto bowiem pamiętać, że dzieło deuteronomistyczne dość rzadko odnosi się do „ojców” i ich wiary, a kiedy to czyni, to wcale nie ma na myśli patriarchów opisanych w Księdze Rodzaju, lecz pokolenia, które zostały wyprowadzone przez Mojżesza z Egiptu. A zatem nie ma dość przekonującej racji ku temu, by sądzić, iż już w epoce przed niewolą babilońską, a więc przed powstaniem deuteronomistycznej historii Izraela, istniał zbiór precyzyjnie zredagowanych tradycji literackich relacjonujący dzieje po stworzeniu świata, historię patriarchów czy też losy Izraelitów przed ich wejściem do Kanaanu.

Od długiego już czasu egzegeci podkreślają treściową i literacką odrębność Księgi Rodzaju w obrębie Pięcioksięgu<sup>4</sup>. Zebrane w niej przekazy różni od pozostałych ksiąg biblijnych prawie wszystko. Inne są zarówno ton, klimat i sposób narracji, jak też religijny, teologiczny i społeczny charakter i kontekst tych tradycji. Zasadniczo odmienna jest także tematyka. Podstawowym wątkiem kolejnych cykli o patriarchach są Boże obietnice, a zwłaszcza ta, która dotyczy licznego potomstwa oraz trwałego osiedlenia się w ziemi Kanaan i objęcia jej w posiadanie. Na podstawie lektury kolejnych epizodów Księgi Rodzaju można sądzić, że narrator wydarzeń dąży do tego, by lektor na równi z patriarchami pokochał i poznał tę ziemię, która w przyszłości ma stać się dziedzictwem licznego potomstwa Abrahama. Czytając cykle o patriarchach, ma się wrażenie, że narrator zachęca lektora do tego, by wytrwale przemierzył ziemię Palestyny wraz z Abrahamem (Rdz 12,1-8),

---

<sup>3</sup> M. Rose, *Deuteronomist und Jahwist. Untersuchungen zu den Berührungspunkten bei der Literaturwerke*, AThANT 67, Zürich 1981; T. Römer, *Israels Väter. Untersuchungen zur Väterthematik im Deuteronomium und in der deuteronomistischen Tradition*, Genève 1988.

<sup>4</sup> A. De Pury, *La tradition patriarcale en Genèse 12-35*, w: tenże, *Le Pentateuque en question*, MdB 19, Genève 2002, s. 260-261; K. Galling, *Die Erwählungstraditionen Israels*, BZAW 48, Giessen 1928.

śluchał o niej z lubością jako o przedmiocie uroczystej Bożej obietnicy (15,8-21; 17,8), cieszył się z jej nabycia (23,1-20), ale też, by smucił się z Jakubem z powodu konieczności jej opuszczenia, a jednocześnie miał niezachwianą nadzieję na powrót do niej (28,10-22; 46,2-4), gdyż jest ona przeznaczona na dziedzictwo dla potomstwa Abrahama, Izaaka i Jakuba (35,12). Niestety, z tego podniosłego klimatu szacunku i przywiązania do ziemi ojców oraz z gorącego oczekiwania patriarchów na definitywną i pełną realizację Bożej obietnicy wzięcia jej w posiadanie nie znajdujemy już prawie nic w rozległych tradycjach o narodzinach Izraela w Egipcie, które zawiera Księga Wyjścia. Uważnego lektora Biblii ogarnia więc niemałe zdziwienie, gdy w chwili objawienia się Mojżeszowi na Horebie Jahwe nie czyni żadnego odniesienia do tych tak istotnych w Księdze Rodzaju treści i obietnic (Wj 3,1-4,18). Co prawda Bóg rozkazuje Mojżeszowi wyprowadzić uciśniony lud z niewoli i wprowadzić go do „ziemi Kananejczyka, Hetyty, Amoryty, Peryzzyty, Chiwwity i Jebusyty” (Wj 3,17; por. Rdz 15,18-21), ale tereny te określa w sposób bardzo enigmatyczny jako „ziemię opływającą w mleko i miód”, natomiast nic nie wspomina o tym, że jest to ta sama ziemia, którą w przeszłości przyrzekł protoplastom Izraela. Gdyby bowiem w teofanii Boga Jahwe na Horebie znalazła się choć jedna aluzja do obietnic objawionych patriarchom, lektor nie miałby żadnych trudności, by ściśle ze sobą połączyć dzieje praojców z historią zbawienia dokonaną w czasach Mojżesza. Te wszystkie szczegóły oraz fakt, iż ziemia, do której Mojżesz ma wprowadzić lud po uwolnieniu go z niewoli faraona, wydaje się w chwili jego powołania jeszcze bardzo odległa i zupełnie nieznaną, dowodzi, że tradycje, które dziś odnajdujemy w Księgach Rodzaju i Wyjścia powstawały w sposób niezależny od siebie.

Dowodem na literacką odrębność i autonomiczność tych dwu kompleksów literackich jest też wiele innych rozbieżności treściowych i teologicznych między nimi. Wystarczy przywołać tu choćby znaczącą różnicę w stylu i w sposobie narracji. Cykle o patriarchach (Abrahamie, Izaaku, Jakubie, Ezawie i Józefie) mają zawsze głównego bohatera, którego narrator nie ukrywa przed lektorem, lecz w miarę postępującej akcji opowiadania prezentuje go coraz dokładniej i odsłania jego osobowość w kolejnych epizodach i perypetiach, podkreślając zarówno dobre jak i mało chwalebne cechy jego charakteru. Zupełnie inaczej jest w materiale zgromadzonym w kompleksie Wj-Lb. Tu na plan pierwszy wysuwa się Mojżesz, reszta postaci pozostaje w cieniu toczących się zdarzeń i odgrywa jedynie drugoplanowe

role w zaledwie kilku kluczowych epizodach narracji (np. faraon, Miriam, Aaron). I choć przekazy zgromadzone w tych księgach relacjonują genezę powstania Izraela, to również i lud na stronicach Biblii stanowi raczej anonimową i bezkształtną masę aniżeli aktywnego i jasno sprecyzowanego bohatera toczących się zdarzeń. Być może taki styl narracji był świadomym zabiegiem redaktora, by podkreślić wszechobecną i zbawczą obecność Jahwe, która w tych tekstach stanowi bez wątpienia najważniejszy punkt odniesienia dla lektora. Jednakże z podobną Bożą aktywnością zbawczą mamy do czynienia również w tradycjach o patriarchach, a jednak nie ma w nich tak daleko posuniętej anonimowości bohaterów. Również w cyklach o Abrahamie, Jakubie i Józefie Bóg ingeruje w życie ojców, koryguje ich decyzje, wpływa na ich postawy, i w ostatecznym rozrachunku rzeczywistość jest zawsze kreowana zgodnie z Jego wolą, a jednak bohaterami toczących się zdarzeń na równi z Nim są poszczególni patriarchowie. Bóg w tych relacjach odgrywa rolę wszechmocnego i miłosiernego Patrona i Opiekuna, który z niezwykłą wprost troską i bliskością towarzyszy wybranym przez siebie patriarchom. Natomiast począwszy od Księgi Wyjścia Bóg zmienia swoje oblicze. Staje się raczej niedosięglym Prawodawcą, niezwykłym i potężnym Wojownikiem, który, manifestując swą wielką moc i chwałę, poniża nie tylko wrogów swego ludu, ale również karci sam naród za każdym razem, kiedy sprzeciwia się on Jego woli.

A poza tym to, co najważniejsze. Kompleksy biblijnych tradycji: Rdz 12-36 i Wj-Pwt prezentują dwa zupełnie odmienne modele teologiczne podejmujące temat wejścia Izraelitów do Kanaanu i jego podboju<sup>5</sup>. Według pierwszego, proces ten odbywa się pokojowo, nie ma żadnej zbrojnej interwencji, a wszystko dokonuje się na drodze realizacji obietnic Boga, który, otaczając kolejnych patriarchów swym błogosławieństwem, pomnaża ich majątek i sprawia, iż zyskują ogromną życzliwość i szacunek mieszkańców Kanaanu. W przypadku tradycji utrwalonych w pozostałych księgach Pięcioksięgu mamy już do czynienia z koncepcją zbrojnego podboju i walki, którą Izraelici muszą stoczyć o ziemię Palestyny z zamieszkującymi ją pogańskimi ludami. Niezaprzeczalne i znaczące różnice między tymi odmiennymi teologicznymi koncepcjami i dwoma wielkimi zbiorami tradycji w ak-

---

<sup>5</sup> K. Schmid, *Erzväter und Exodus. Untersuchungen zur doppelten Begründung der Ursprünge Israels innerhalb der Geschichtsbücher des Alten Testaments*, WMANT 81, Neukirchen-Vluyn 1999.

tualnej wersji Pięcioksięgu łągodzi nieco cykl o Józefie (Rdz 37–50), który, jak się powszechnie przyjmuje, powstał w okresie po niewoli babilońskiej<sup>6</sup>, by połączyć w jedną całość te pierwotnie autonomiczne i niezależne od siebie nurty przekazów.

Trzeba pamiętać też o tym, iż poza pierwszymi trzema księgami Pięcioksięgu Stary Testament nie czyni w zasadzie aluzji do tradycji o patriarchach. Jedynym wyjątkiem od tej reguły są teksty, które dotyczą Abrahama<sup>7</sup> oraz dobrze znane nam teologiczne triady przywołujące w postaci stereotypowych formuł trzech kolejnych patriarchów: Abrahama, Izaaka i Jakuba, które raz po raz pojawiają się w dziele deuteronomistycznym: Pwt 1,8; 6,10; 9,5.27; 29,12; 30,20; 34,4; 1Krl 18,36; 2Krl 13,23; Jr 33,26. Najczęstszym kontekstem, w którym pojawiają się te teologiczne odniesienia, jest temat podboju Kanaanu, który w tych passusach interpretuje się jako rezultat ostatecznej realizacji obietnic danych przez Boga patriarchom. Względy literackie i teologiczne wskazują jednak na to, iż wszystkie tego rodzaju formuły są późnymi redakcyjnymi ekspansjami, które zostały wprowadzone do dzieła Deuteronomisty na jednym z ostatnich etapów jego edycji, by zharmonizować zawarte w nim treści z Pięcioksięgiem i ukazać historię Izraela jako jednolite i spójne pasmo zbawczych ingerencji Boga w dzieje swego narodu.

Jak łatwo się domyślić, wszystkie wyprowadzone wyżej wnioski poruszające kwestię pochodzenia i literackiej struktury Pięcioksięgu mają kluczowe znaczenie również w analizie problemu genezy i statusu biblijnych przekazów o patriarchach. W swej kanonicznej formie rozdziały Rdz 12–36 stanowią bowiem istotny i całkowicie integralny element obszernej narracji, która opowiada fakty od momentu stworzenia nieba i ziemi w Rdz 1 aż do śmierci Mojżesza w przededniu wejścia do obiecanego przez Boga

---

<sup>6</sup> A. Catastini, *Storia di Giuseppe (Genesi 37–50)*, Venezia 1994; C. Uehlinger, *Genèse 37–50. Le Roman de Joseph*, w: T. Römer, *Introduction à l'Ancien Testament*, s. 157–172; C. Paap, *Die Josephsgeschichte Genesis 37–50. Bestimmungen ihrer literarischen Gattung in der zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts*, EHS.T 534, Frankfurt 1994; R. Wallace, *The Story of Joseph and the Family of Jacob*, Grand Rapids 2000.

<sup>7</sup> B. Diebner, *Isaak und Abraham in der alttestamentlichen Literatur ausserhalb Gen 12–50. Eine Sammlung literaturgeschichtlicher Beobachtungen nebst einigen überlieferungsgeschichtlichen Spekulationen*, DBAT 7/1974, s. 38–50. Pierwsze aluzje do tradycji o Abrahamie pojawiają się poza Pięcioksięgiem w tekstach prorockich pochodzących z epoki niewoli babilońskiej (Ez 33,24 i Iz 51,1–2).

Kanaanu (Pwt 34). Jak wskazaliśmy wyżej, ta obszerna biblijna historia Izraela rozciąga się nawet poza Pięcioksiąg, relacjonując dzieje ludu wybranego aż po kres monarchii, najpierw w północnym Izraelu (2Krl 17), a potem w południowej Judzie (2Krl 25). W obrębie tej pięknej i bogatej historiografii interesujące nas passusy o patriarchach (Rdz 12–36) stanowią przedłużenie relacji o początkach ludzkości, świata i narodów (Rdz 1–11) i poświęcone są najpierw przodkom i przywódcom niewielkiej grupy nomadów<sup>8</sup>, by na dalszym etapie narracji skoncentrować się już wyłącznie na historii Jakuba i jego synów, od których, według tych tradycji wywodzi się Izrael (Rdz 34; 35,16–26; 37–50). Dwunastu synów Jakuba, zwanych na początku Księgi Wyjścia „synami Izraela” (Wj 1,1–5), jest bowiem uważanych przez autorów biblijnych za naturalnych przodków narodu, którego genezę, powołanie, prawo oraz tożsamość religijną, społeczną i polityczną relacjonuje się w pozostałych tekstach Pięcioksięgu. Jego ostatni redaktor przydzielił Księdze Rodzaju rolę swoistego preludium (prehistorii) dla dziejów Izraela. Księga Początków została bowiem pomyślana jako wstęp do właściwej historii narodu (Wj–Pwt), z którego lektor może się dowiedzieć o okolicznościach, w jakich Izrael stał się uprzywilejowanym i wybranym ludem Jahwe.

Dzisiejszą strukturę zbioru tradycji Rdz 12–36 należy podzielić na dwie zasadnicze części: cykl tradycji o Abrahamie (11,10–25,18) i cykl o Jakubie (25,19–36,43). Historia o Abrahamie jest relacją o Bożym wyborze, posłuszeństwie i wielkiej wierze patriarchy oraz o migracji, która jest jednocześnie zapowiedzią osiadłego życia we własnej ziemi. Spośród ocalonej od zagłady potopu ludzkości zrodzonej przez Noego i jego synów Bóg wybiera niewielkie plemię, którego przywódcą staje się Abraham. Jemu to Bóg nakazuje wędrówkę w kierunku nowej ziemi i nowej historii, daje coraz wyraźniejsze i coraz bardziej oficjalne obietnice i gwarancje, że stanie się wielkim narodem, posiadzie żyzne terytoria i będzie się cieszył ustawiczną życzliwością Boga i ludzi. Tym zapewnieniom patriarcha wierzy bezgranicznie. Kluczowym wątkiem, który jak refren przewija się przez cały cykl tradycji, jest

---

<sup>8</sup> N. Gottwald, *Were the Early Israelites Pastoral Nomads?* w: J. Jackson, *Rhetorical Criticism. Essays in Honor of James Muilenburg*, Pittsburgh 1974, s. 223–255; tenże, *The Tribes of Jahweh. A Sociology of the Religion of Liberated Israel. 1250–1050 B.C.E.*, New York 1979; F. Crüsemann, *Der Widerstand gegen das Königtum*, WMANT 49, Neukirchen-Vluyn 1978, s. 194–222; W. Thiel, *Die soziale Entwicklung Israels in vorstaatlicher Zeit*, Neukirchen-Vluyn 1980; M. Engel, *Abschied von den frühisraelitischen Nomaden und der Jahweamphiktyonie*, BiKi 38/1983, s. 43–46.

pytanie, czy obietnice Boga się spełnią i czy heroiczna ufność Abrahama nie zostanie zawiedziona. Kiedy lektor poznaje już odpowiedź na to pytanie, w narracji pojawia się nowa niewiadoma: który z synów Abrahama, pierwotny Izmael czy młodszy Izaak, stanie się spadkobiercą dóbr patriarchy i dziedzicem Bożych obietnic.

Cykl przekazów o Abrahamie jest z literackiego punktu widzenia zbiorem dość luźno powiązanych ze sobą epizodów, który został skonsolidowany przez jednego z jego edytorów za pomocą kilku wyraźnie zarysowanych linii teologicznych<sup>9</sup>. Najważniejszym z nich jest wspomniany już wątek Bożych obietnic (Rdz 12,1-9; 13,4-18; 15,1-6.17-21; 17,1-27; 18,1-18; 22,15-18) i ich stopniowej realizacji (21,2-7.22-34; 23,1-20), który w ten czy inny sposób przenika prawie wszystkie epizody cyklu. Aby uczynić przekaz o patriarsze bardziej żywym i dramatycznym, redaktor od czasu do czasu uzupełnia ten główny trend w narracji wątkiem pomocniczym, wprowadzając epizody, które stanowią przeszkodę do wypełnienia się Bożych obietnic (11,30; 12,10-20; 14; 16; 19; 20) lub też zagrażają ich trwałości, kiedy te już stały się rzeczywistością (groźba utraty Izmaela w 21,17-21 i Izaaka w 22,1-14). Istotnym teologicznym celem cyklu jest też ciągła próba podkreślenia heroizmu wiary i wielkiego ducha u Abrahama. Ta bardzo budująca postawa patriarchy jest o tyle ważna, o ile pełni rolę duchowego fundamentu, dziedzictwa i wzorca dla mającego zrodzić się w przyszłości narodu. Dlatego też poza dwoma niewielkimi epizodami, w których daje znać o sobie ludzka kruchość i słabość patriarchy (12,11-13; 20,2), Abraham jest ukazany jako wzór wiary i posłuszeństwa, które okazują się trwałe nawet w chwilach ekstremalnych prób (12,4; 15,6; 17,23-27; 22,1-14), model niezwyklej wprost hojności i życzliwości serca oraz człowiek o wielkim formacie ducha (13,8c9; 14,11-24; 18,1-8.16-3; 20,17-18; 23,6).

Podobną strukturę przedstawia również cykl o Jakubie. I tutaj można odkryć kilka niewielkich zbiorów tradycji połączonych ze sobą za pomocą jasno sprecyzowanych wątków teologicznych na jednym z kolejnych etapów procesu redakcji. Ten zbiór tradycji rozpoczynający się od barwnego epizo-

---

<sup>9</sup> Ostatniemu redaktorowi tej części księgi należy prawdopodobnie przypisać zamknięcie cyklu za pomocą dwu bardzo podobnych do siebie tekstów, którymi są genealogie. W ten sposób cykl o Abrahamie w swej ostatecznej wersji sprawia wrażenie jednorodnej całości literackiej, gdyż rozpoczyna się od rodowodu patriarchy (11,10-32) a kończy się listą jego potomków (25,12-18).

du narodzin dwu rywalizujących ze sobą braci (25,19-28), zawierający w sobie niewielką kolekcję epizodów o Izaaku (26,1-35), dzieli się na trzy zasadnicze części. Aktem pierwszym tej narracji jest geneza perypetii Ezawa i Jakuba, z której lektor dowiaduje się o okolicznościach i źródle konfliktu braci bliźniaków (25,19-28,22). Ten wątek powraca w akcie trzecim cyklu (32,2-36,43), w którym najpierw dochodzi do pojednania zwaśnionych braci a potem rozpoczyna się narracja faktów z życia potomków Jakuba i Ezawa. Te dwie odsłony relacji, które prawdopodobnie pierwotnie tworzyły jedną literacką całość, w aktualnym kanonicznym kształcie cyklu dzieli niewielki zbiór przekazów poświęconych pobytowi Jakuba na obczyźnie u krewnego Labana (29,1-32,1), którego zasadniczym wątkiem treściowym jest relacja o powstaniu silnego rodu Jakuba oraz o walce patriarchy o własną niezależność. Te trzy części cyklu są powiązane ze sobą za pomocą dwu teofanii Jahwe (28,10-22; 32,23-33), które w obrębie całego zbioru mają wymiar wybitnie teologiczny i programowy. Z jednej strony nadają one opisywanym wydarzeniom nieocenioną spójność tematyczną, tak iż lektor tych tekstów ma wrażenie, że wszystko, co dzieje się w życiu patriarchy, nie jest przypadkiem, lecz owocem najpierw objawionej a potem realizującej się sukcesywnie woli Boga. Z drugiej strony, biorąc pod uwagę to, że historia Jakuba pełni w Biblii rolę tekstu programowego mającego ukazać nie tylko perypetie samego protoplasty Izraela, ale też zapowiedzieć tożsamość i losy narodu, który bierze od niego swój początek, teofanie Boże umieszczone w kluczowych miejscach narracji zwiastują, że zarówno życie patriarchy, jak i dzieje jego potomków zawsze będą rozgrywać się i pozostawać w zasięgu wszechmocnej, troskliwej i zbawczej obecności Jahwe. To dlatego cykl o Jakubie kończy się dwiema wymownymi scenami kultu ku czci Boga patriarchów, Jahwe, które dają jednocześnie religijną autoryzację dwu najstarszym sanktuarium Izraela: Sychem i Betel (33,18-20; 35,1-15).

Patrząc na aktualną wersję materiału biblijnego zebranego w Rdz 12-36, łatwo zauważyć, że nie jest on jednorodną całością literacką, lecz składa się z wielu pierwotnie niezależnych źródeł i tradycji i ma za sobą bardzo długi proces edycji. Różnotematyczne i odmienne literacko pojedyncze epizody i zbiory przekazów na kolejnych etapach redakcji były łączone przez następujących po sobie edytorów Pięcioksięgu za pomocą różnych środków literackich i teologicznych. Owocem tych zabiegów jest dość spójny treściowo i teologicznie kompleks tradycji, w którym trudno jest dziś odtworzyć granice oryginalnych źródeł i sprecyzować ich pierwotne wzajemne zależ-

ności. Niezależne pierwotnie przekazy i pomniejszych zbiory przekazów zostały podporządkowane literackiej i teologicznej wizji kapłańskiego i postkapłańskiego redaktora Pięcioksięgu. Z tego powodu trudno jest dziś określić, gdzie tak właściwie przebiega granica między zbiorem tradycji o początkach wszechświata i ludzkości, a cyklem relacji o Abrahamie. Trudno dać jednoznaczną odpowiedź na pytanie o literacką specyfikę tradycji o Izaaku. Czy były one pierwotnie samodzielnym zbiorem przekazów, czy też od początku stanowiły prolog do dokumentu poświęconego dziejom Jakuba?<sup>10</sup> Podobne pytanie rodzi się w odniesieniu do relacji o dziejach dwunastu synów Jakuba, których barwne perypetie relacjonuje ostatnia część Księgi Rodzaju (37–50). Jej logicznym i naturalnym początkiem mogłyby być przecież teksty opowiadające o pełnych folkloru, dramaturgii i symbolizmu narodzinach kolejnych potomków patriarchy w Rdz 29,31–30,23, czy też takie przekazy jak: Rdz 34,1–31; 35,21–22, które przywołują niektóre z ich kontrowersyjnych działań.

Jeśli chodzi o więzi literackie, jakie łączą przekazy o patriarchach z pozostałymi tradycjami Pięcioksięgu, to bazują one przede wszystkim na informacjach zawartych w cyklu o Józefie, wedle których Jakub przed śmiercią przeniósł się wraz ze wszystkimi swymi synami do Egiptu. Tam umarł i jako jedyny z całego rodu został pochowany w grocie Makpela w Kanaanie, gdzie spoczywały już prochy jego przodków (Rdz 49,29–50,13). Wszyscy jego synowie pozostali jednak do końca swych dni w Egipcie. Od nich to pochodzą Hebrajczycy, synowie Izraela, jak zwą ich pierwsze passusy Księgi Wyjścia, których to zgromadzi wokół siebie Mojżesz i wyprowadzi z nieprzyjaznego im Egiptu, przywodząc na nowo do opuszczonego przed wielu laty Kanaanu. Warto jednak przy tym zauważyć, że do kwestii powrotu potomstwa patriarchów do ziemi obiecanej im przez Boga nawiązuje w zasadzie tylko jeden tekst Księgi Rodzaju (15,13–16; por. 46,4), który jest jedynogłośnie uważany przez egzegetów za późną ekspansję teologiczną.

---

<sup>10</sup> Rola Izaaka w aktualnej kanonicznej wersji przekazów o patriarchach (Rdz 12–36) wydaje się wyraźnie niedoceniona. A przecież, jak wynika z treści cyklu o Abrahamie, Izaak był synem Bożej obietnicy, któremu miało przyspaść w udziale to wszystko, co gwarantował Jahwe pierwszemu patriarsze i jego potomstwu. Trzeba bowiem pamiętać, że Izaak pozostaje przy życiu aż do chwalebnego powrotu Jakuba z wygnania, a nawet do końca cyklu o tym protoplaście Izraela (35,29), podobnie zresztą jak to się dzieje z Jakubem w zbiorze tradycji o Józefie (49,29–50,13).

A zatem wszystko wskazuje na to, że ostateczna wersja tradycji o patriarchach, to znaczy ta, którą aktualnie zawiera Biblia, jest młodsza nie tylko od deuteronomistycznej historii Izraela (Pwt–2Krl), ale też od tych tradycji Pięcioksięgu, które znajdują się w kompleksie Wj–Pwt. Powstała ona z pewnością po niewoli babilońskiej, prawdopodobnie podczas jednej z ostatnich (kapłańskiej) redakcji Pięcioksięgu. W ostatecznej teologicznej wizji Pięcioksięgu, teksty o patriarchach odgrywają rolę teologicznego wstępu do właściwej historii Izraela, która rozpoczyna się narracją o nadzwyczajnym rozwoju potomków Jakuba w Egipcie oraz opowieścią o prześladowaniu ich przez faraona, co stanie się bezpośrednią przyczyną największej zbawczej interwencji Jahwe w historii Izraela (Wj 1–15). Tę teologiczną koncepcję definiującą rolę patriarchów w dziejach Izraela będzie w pozostałych częściach Pięcioksięgu raz po raz przypominać stereotypowa formuła przywołująca triadę trzech najważniejszych postaci okresu prehistorii narodu wybranego: Abrahama, Izaaka i Jakuba (Rdz 50,24; Wj 2,24; Pwt 1,8; 6,10; itd.).

Powyższe wnioski odnoszą się oczywiście do aktualnej wersji przekazów o patriarchach. Nie znaczy to oczywiście, że tradycje te są w całości tekstami późnymi, powstałymi dopiero po niewoli babilońskiej. Nie wszystkie bowiem części tych zbiorów pochodzą z tego samego okresu. Poszczególne epizody i tradycje w obrębie cyklu o Abrahamie i Jakubie różnią się wiekiem, a niektóre z nich mają za sobą bardzo długi okres redakcji i są znacznie starsze od ostatecznej edycji Pięcioksięgu.

## 2. Pochodzenie i proces redakcji cyklów o Abrahamie, Izaaku i Jakubie

Jak już wspomnieliśmy, kwestia określenia dokładnej daty powstania cyklów o patriarchach jest niezmiernie trudna z uwagi na literacką i teologiczną złożoność tej części Księgi Rodzaju. Zarówno cykl o Abrahamie, jak i o Jakubie, to zbiory tradycji pochodzących z różnych środowisk i epok, które najpierw w formie ustnej a potem pisanej żyły własnym życiem<sup>11</sup>, a dopiero później były stopniowo łączone w coraz większe zbiory, by na ostat-

<sup>11</sup> H. Wahl, *Die Jakobserzählungen. Studien zu ihrer mündlichen Überlieferung. Verschriftung und Historizität*, BZAW 258, Berlin-New York 1997.

nim etapie edycji zostać przekształcone w jeden wspólny cykl przekazów o jasno określonej linii tematycznej i teologicznej. Dlatego też, ustalając literacką i ideologiczną specyfikę tradycji o Abrahamie i Jakubie, trudno wyprowadzić wnioski, które miałyby wymiar ogólny i uniwersalny i odnosiłyby się do wszystkich komponentów tych zbiorów. W praktyce wiele z tych epizodów nadal zachowało cechy i literacką strukturę autonomicznych źródeł. Ale zdarza się i tak, że w swym aktualnym kontekście pełnią one już zupełnie nową rolę i są podporządkowane ogólnej literackiej i teologicznej wizji redaktora całego cyklu, który uporządkował je i zredagował według własnego klucza i zamierzeń. Trzeba pamiętać, że tym kluczem nie jest z pewnością chronologia przedstawianych wydarzeń, która, choć na ogół zachowana, nie odgrywa najważniejszej roli w prehistorii Izraela. Najważniejsze bowiem w tych przekazach jest ich teologiczne i ideologiczne znaczenie, które było sukcesywnie wpisywane i dostosowywane do teologicznej struktury całej księgi i całego Pięcioksięgu. Dlatego też w dzisiejszej formie przekazów o Abrahamie i Jakubie, które są tradycyjnie uważane za najbardziej antyczne teksty Księgi Rodzaju<sup>12</sup>, widać nie tylko wyraźne ślady barwnego folkloru antycznych źródeł, ale też niezwykle rozwiniętą i głęboką teologię wspólnoty żydowskiej z okresu niewoli i po niewoli babilońskiej<sup>13</sup>.

Z tego rodzaju sytuacją mamy do czynienia w całym cyklu o Abrahamie. Po lekturze tradycji zawartych w Rdz 12-13 ma się wrażenie, że główny wątek tematyczny i teologiczny tego passusu, a mianowicie motyw ciągłej wędrówki patriarchy oraz licznych teofanii Jahwe, które owocują ustanowieniem starożytnych sanktuariów w Palestynie (Sychem i Betel), jest zapożyczony z cyklu o Jakubie. Tekst Rdz 14 jest powszechnie uważany przez egzegetów za przykład późnego midraszu, którego celem było ukazanie Abrahama jako cieszącego się wielkim szacunkiem i uznaniem lokalnego

---

<sup>12</sup> R. De Vaux, *Historie ancienne d'Israël. Des origines à l'installation en Israël*, Paris 1971, s. 181-253; C. Westermann, *Genesis*, BKAT I.2, Neukirchen-Vluyn 1977, s. 52-90; J. Van Seters, *Abraham in History and Tradition*, New Haven 1975; tenże, *Prologue to History. The Yahwist as Historian in Genesis*, Louisville 1992.

<sup>13</sup> D. Carr, *Reading the Fractures of Genesis. Historical and Literary Approaches*, Louisville 1996; M. Koeckert, *Vätergott und Väterverheissungen. Eine Auseinandersetzung mit Albrecht Alt und seinen Erben*, FRLANT 142; Göttingen 1988, s. 164-299; E. Blum, *Die Komposition der Vätergeschichte*, WMANT 57, Neukirchen-Vluyn 1984, s. 273-419; A. Wenin, *Studies in the Book of Genesis. Literature, Redaction and History* BETL 155, Leuven 2001; H. Seebass, *Genesis. Vätergeschichte (11,27-36,43)*, t. II, Neukirchen-Vluyn 1997-1999.

możnowładcy, który z powodzeniem mógł konkurować z miejscowymi nobilami, ubiegać się w tym rejonie o własności ziemskie oraz kształtować sytuację społeczną i polityczną w rejonie całej prowincji Charanu. Z kolei teksty o przymierzu między Jahwe a Abrahamem w Rdz 15 i 17<sup>14</sup> przepełnione są teologicznymi ideami i terminologią charakterystycznymi dopiero dla epoki po niewoli babilońskiej<sup>15</sup>. Wszystko wskazuje na to, że teologiczna koncepcja przymierza Boga Jahwe z patriarchami jest teologiczną retrospekcją zbudowaną na idei i tradycji przymierza zawartego na Synaju. Podobne zjawisko obserwujemy w przypadku Rdz 20 (por. 12,9-20; 26,8-11), który to tekst wiązano dotąd ze źródłem elohistycznym. Podstawowym wątkiem tych epizodów jest bojaźń Jahwe, która ogarnia nie tylko przedstawicieli rodu Abrahama, ale też pogan. Z podobnym, bardzo uniwersalistycznym duchem teologicznym, który w kręgu oddziaływania zbawczej mocy Boga Jahwe stawia również obce narody, mamy do czynienia dopiero w Księdze Jonasza czy Trito-Izajasza. Późne idee teologiczne pojawiają się zarówno w perykopie o orędownictwie Abrahama w intencji mieszkańców Sodomy i Gomory w Rdz 18,16-33, w której odzwierciedla się ożywiona dyskusja nad problemem zbiorowej i indywidualnej odpowiedzialności za czyny, charakterystyczna dla czasu niewoli babilońskiej<sup>16</sup>, jak też w Rdz 23,1-20, gdzie spotykamy kapłańską autoryzację Hebronu jako miejsca pochówku patriarchów. Z powyższego zestawienia jasno wynika, że w aktualnym kształcie biblijnych tradycji o Abrahamie zachowanych w Rdz 12-25 trudno byłoby dziś znaleźć choćby jeden dłuższy passus, o którym można by powiedzieć, że jest przekazem na wskroś oryginalnym i antycznym, który dotrwał do naszych czasów bez jakichkolwiek późniejszych korekt. Oczywiście tego rodzaju wniosek nie ujmuje nic z niezwykle głębokiej teologii tych tekstów, do których ciągle odwołuje się tradycja i duchowość judaistyczna, chrześcijańska a po części również i muzułmańska<sup>17</sup>.

<sup>14</sup> Ten ostatni epizod nosi wyraźne ślady teologicznej elaboracji autorstwa redaktora wywodzącego się ze środowiska kapłańskiego.

<sup>15</sup> A. De Pury, *Promesse divine et légende culturelle dans le cycle de Jacob. Genèse 28 et les traditions patriarcales*, Paris 1975, s. 295-330; H. Schmid, *Die Gestalt Abrahams und das Volk des Landes*, *Judaica* 36/1980, s. 73-87.

<sup>16</sup> L. Schmidt, „De Deo”. *Studien zur Literarkritik und Theologie des Buches Jona, des Gesprächs zwischen Abraham und Jahwe in Gen 18,22ff. und von Hi 1*, *BZAW* 143/1976, s. 131-164.

<sup>17</sup> R. Martin-Achard, *Abraham sacrifiant. De l'épreuve du Moriya à la nuit d'Auschwitz*, Aubonne 1988.

Z uwagi na bardzo okrojony charakter tradycji o Izaaku, które w aktualnej formie Księgi Rodzaju zajmują tylko jeden rozdział (Rdz 26,1-35) złożony z kilku umieszczonych obok siebie epizodów, trudno przeprowadzić pogłębianą analizę genezy i specyfiki literackiej składających się na nie źródła<sup>18</sup> czy też zrekonstruować proces ich redakcji. Trudno jest nawet odpowiedzieć na pytanie, czy przekazy o Izaaku stanowiły pierwotnie autonomiczny cykl, czy też od samego początku były częścią zbioru tradycji o Jakubie.

Zupełnie inaczej przedstawia się natomiast sytuacja ze zbiorem tradycji o Jakubie (25,19–35,29), który na dalszym etapie redakcji został poszerzony o genealogię rodu jego bliźniaczego brata Ezawa (36,1-43). Za antycznością tekstów o tym protoplaście Izraela przemawia wiele przekonujących argumentów. Po pierwsze, materiał biblijny zebrany w 25,19–35,29, w odróżnieniu od tradycji o Abrahamie, nie jest jedynie zbiorem mniej lub bardziej autonomicznych i różnorodnych przekazów połączonych ze sobą w procesie dość długiego procesu edycyjnego, lecz w miarę jednorodną i spójną całością literacką, charakteryzującą się wyraźnie sprecyzowaną strukturą literacką i jasno określoną linią tematyczną. Na szczególną uwagę zasługuje fakt, iż w obrębie cyklu o Jakubie nie obserwuje się w zasadzie<sup>19</sup> żadnych aluzji do innych tradycji o patriarchach czy jakichkolwiek tekstów poprzedzających bądź też następujących po tym materiale. Oznacza to, że cykl o Jakubie nie opiera się na żadnym innym dokumencie źródłowym i może być uważany za autonomiczne źródło. A zatem mocno uzasadniona jest hipoteza, iż Rdz 25,19–35,29 stanowi przykład niezależnego dokumentu starotestamentalnej historiografii Izraela, który jest zupełnie odrębny od innych tego rodzaju literackich świadectw, a być może nawet o wiele starszym od nich. Po drugie, zachowało się bardzo wiele oryginalnych antycznych tekstów poza Księgą Rodzaju, które łączą naród izraelski z osobą patriarchy Jakuba (Izraela) (Oz 10,11; Am 7,2; Mi 3,1). Tego rodzaju sytuacja byłaby niemożliwa, gdyby nie istniały przynajmniej równie antyczne tradycje, które genezę Izraela wyprowadzają od tego właśnie patriarchy. I w końcu po trzecie, w Księdze Ozeasza, którą datuje się

---

<sup>18</sup> Egzegeci różnią się w kwestii określenia pochodzenia epizodu opisującego perypetie Izaaka z Rebeką (26,1-11). Jedni optują za jego oryginalnością, inni są zdania, iż mamy tu do czynienia z literacką kalką odwzorowującą analogiczne wydarzenia z życia Abrahama (12,10-20; 20,1-18); R. Martin-Achard, *Remarques sur Genèse 26*, ZAW 100/1988, s. 22-46.

<sup>19</sup> Chodzi tu np. o teologiczną koncepcję obietnic Jahwe, które na dalszym etapie edycji Księgi Rodzaju stały się motywem łączącym poszczególne cykle o patriarchach.

na VIII w. przed Chr., zachowało się bardzo wiele odniesień do biblijnej wersji życia Jakuba, czyli do treści Rdz 25,19–35,29. Nie może być zatem wątpliwości, że cykl przekazów o Jakubie znany był przynajmniej w epoce proroka Ozeasza. I chociaż trudno jest dziś rozstrzygnąć, czy była to już forma pisemna znana nam z Księgi Rodzaju 25,19–35,29, czy też jej pierwotne bardziej okrojone stadium lub też jeszcze forma przekazu ustnego, to jednak należy stwierdzić, że mamy przed sobą jeden z najstarszych relikwów hebrajskiej historiografii biblijnej.

Jak widać, kwestia literackiego pochodzenia tradycji o patriarchach jest daleko złożona i niejednakowa dla poszczególnych jej elementów. Chociaż w swej ostatecznej wersji teksty o Abrahamie, Izaaku oraz Jakubie i jego synach wyglądają na dość zintegrowaną pod względem literackim całość, a tematycznie tworzą uporządkowany ciąg zdarzeń łączący okres początków wszechświata i ludzkości z historią narodu izraelskiego, której początek wyznacza niezwykle uciążliwy pobyt w Egipcie (Wj 1–15), to jednak ich głębsza analiza stawia wiele wciąż otwartych pytań odnośnie do ich genezy i okoliczności powstania. I tak rodzi się np. problem, czy interesujące nas relacje o Abrahamie i Jakubie były od samego początku pomyślane jako rodzaj literackiego i teologicznego prologu do właściwej historii Izraela, z którą spotykamy się w pozostałych częściach Pięcioksięgu, czy też, zanim zostały wcielone przez kolejnych edytorów do struktury Pięcioksięgu, stanowiły niezależne kompozycje charakteryzujące się własną specyfiką literacką, tematyczną i teologiczną. Odpowiedzi na tego rodzaju pytanie będziemy szukać, poddając te teksty krytyce literackiej. Badając proces redakcji tych tekstów, można się cofnąć jednak jeszcze dalej i zapytać, czy przez aktualne pisemne tradycje można dotrzeć do ich wcześniejszych stadiów rozwoju. Czy w zachowanych tekstach o patriarchach istnieją np. jakieś ślady, które wskazywałyby na przejście między tradycjami pisanymi a ich starszą ustną formą?<sup>20</sup> Czy, posługując się kryteriami analiz rekonstruujących

<sup>20</sup> Po okresie wielkiej fascynacji sugestiami szkoły niemieckiej (H. Gunkel, *Genesis übersetzt und erklärt*, Göttingen 1910; G. von Rad, *Das erste Buch Mose*, ATD 2-4; Göttingen 1964, s. 7-33; M. Noth, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, Stuttgart 1948; C. Westermann, *Genesis I/2*, München 1977, s. 19-51), która głosiła, że tradycje Księgi Rodzaju, zresztą tak jak przekazy o wyjściu Izraela z Egiptu, o Synaju czy podboju Kanaanu, były przekazywane w społeczności Izraela od czasu ich powstania aż do czasu bezpośrednio poprzedzającego monarchię najpierw w formie ustnej i że przez odpowiednią analizę zachowanych form pisanych można dotrzeć do pierwotnego stadium tych opowiadań, dziś tego rodzaju propozycje

proces formowania się starożytnych tekstów biblijnych (historia tradycji), możemy dziś cokolwiek powiedzieć o tym pierwotnym stadium rozwoju tekstu? I w końcu, odwołując się do zasad historii redakcji i przyjmując, że opowiadania o Abrahamie i Jakubie (ustne czy pisemne) kształtowały się początkowo zupełnie niezależnie od siebie, należałoby zbadać, w jaki sposób dokonywało się ich włączanie w jedną literacką i tematyczną całość Pięcioksięgu, której przewodnim motywem była zbawcza aktywność Jahwe dokonana przez Mojżesza, a której owocem było powstanie izraelskiego narodu. Innymi słowy, kiedy i w jakich okolicznościach powstała teologiczna i literacka koncepcja tradycji o patriarchach jako prologu do historii Izraela, której biegunami był z jednej strony pobyt w Egipcie a z drugiej wejście do ziemi Kanaan? Odpowiedź na to pytanie pozwoli zrozumieć, kiedy i jak powstała aktualna dwuczęściowa wersja Pięcioksięgu (Rdz i Wj-Pwt), w której dzieje Izraela składają się z dwu wyraźnie odróżnionych od siebie etapów: okresu prehistorii opowiadającego o życiu patriarchów (Rdz 12-50) i okresu poświęconego dziełu i osobie Mojżesza (Wj-Pwt).

### **A. Historia badań nad pochodzeniem tradycji o patriarchach**

Tak właściwie to już od samego początku epoki nowożytnej krytyki biblijnej egzegeci byli zdania, że biblijna historia zbawienia, która rozpoczyna swój bieg w pierwszych rozdziałach Księgi Rodzaju, nie ogranicza się jedynie do tej księgi, ale kontynuuje swą drogę przez dzieje narodu rodzącego się w niewoli egipskiej i towarzyszy mu aż po podniosłe chwile zawarcia przymierza z Jahwe. Dalszym etapem tej samej historii jest długa wędrówka ludu przez pustynię w kierunku Ziemi Obiecanej, śmierć Mojżesza oraz zdobycie Kanaanu, które ostatecznie pieczętuje wypełnienie się Bożych obietnic danych patriarchom. Istotnym faktem jest także to, że w aktualnej formie Księgi Rodzaju najważniejsze wydarzenia tej biblijnej historii Izraela zachowały się w dwu

---

przyjmuje się ze znacznie większą ostrożnością. Po upadku prawie wszystkich ważniejszych koncepcji egzegetycznych związanych z prehistorią Izraela (amfiktionia, przymierze, wielka rola centralnych sanktuariów, ustrój społeczny bazujący na dwunastu pokoleniach itd.) nie przywiązuje się dziś już tak wielkiej wagi do sugestii, że najważniejsze biblijne prawdy Izraela były pierwotnie przekazywane z pokolenia na pokolenie przez patriarchów poszczególnych rodów i szczepów przy wieczornym ognisku czy też przez kapłanów lub proroków w czasie liturgii w lokalnych miejscach kultu. Wielu egzegetów nawet wyklucza taką ewentualność; J. Van Seters, *Abraham*, s. 131-138.158-164.233-235; B.O. Long, *Recent field studies in oral literature and their bearing on Old Testament criticism*, VT 26/1976, s. 187-198.

wersjach: starszej, którą zgodnie z klasyczną teorią źródeł można określić jako materiał literacki powstały z połączenia źródeł jahwistycznego (J) i elohistycznego (E), i młodszej, kapłańskiej (P), którą należy uważać nie tylko za odrębny i autonomiczny zbiór tradycji opisujący czas od stworzenia świata aż po objęcie i podział Ziemi Obiecanej między dwanaście pokoleń Jakuba (chodzi tu o teksty tworzące pozostałe części Pięcioksięgu a nawet Heksateuchu, por. kapłański tekst w Joz 19), ale też za kompleksową literacką i teologiczną edycję Pięcioksięgu, która nadała mu aktualny kształt. Wnikliwa obserwacja dzisiejszej formy Księgi Rodzaju nie pozostawia żadnych wątpliwości co do tego, że jest ona dziełem literacko niejednolitym, złożonym z wielu źródeł i tradycji, które zostały połączone ze sobą przez kapłańskiego edytora Pięcioksięgu na bazie przyjętych przez niego kryteriów tematycznych i teologicznych. W wielu przypadkach te różnorodne tradycje Księgi Rodzaju znajdują kontynuację w pozostałych częściach Pięcioksięgu oraz księgach należących do tzw. deuteronomicznej historii Izraela (Pwt-2Krl).

W sposób szczególny powyższe wnioski odnoszą się do badanych przez nas tradycji o patriarchach (Rdz 12-36), których nawet aktualna postać, skądinąd wielokrotnie korygowana przez późniejszych redaktorów, postuluje istnienie pewnej konkretnej i ściśle określonej formy przedliterackiej. Jako pierwszy na tę kwestię zwrócił uwagę na początku XX w. H. Gunkel, który zasugerował, iż za obecną postacią tekstów o patriarchach kryją się niezależne krótkie ustne formy, które, odnosząc się do współczesnych środków przekazu, można by określić jako legendy, bajki, podania czy sagi. Te początkowo pojedyncze relacje z czasem były łączone, według Gunkela, w większe zbiory, tworząc cykle narracyjne poświęcone jakiejś szczególnej osobie, miejscu, tradycji albo wydarzeniu. Ustalenie precyzyjnej daty powstania tych pierwszych archaicznych zbiorów tradycji o patriarchach jest dziś bardzo utrudnione. Od czasu G. von Rada i M. Notha niektórzy egzegeci przyjmują, że nie przekracza ona X w. przed Chr. i że należy łączyć ją z epoką zjednoczonego królestwa Dawida i króla Salomona, gdy rodziły się pierwsze zręby biblijnej relacji o stworzeniu, patriarchach i Mojżeszu<sup>21</sup>. Jeśli chodzi natomiast o pojedyncze epizody opowiadające o życiu i perypetiach patriarchów, to sytuowane one są jeszcze wcześniej, to znaczy w epoce przedmonarchicznej. W tym przypadku chodzi oczywiście nie o pisemną, ale o ustną formę przekazu.

---

<sup>21</sup> A. De Pury, *Genèse 12-36*, w: T. Römer, *Introduction à l'Ancien Testament*, s. 139-140.

Tak odległą datację i antyczność przekazów o patriarchach w kolejnych dekadach XX stulecia zdawały się potwierdzać prace znanych biblijnych autorytetów, takich jak A. Alt czy M. Noth, którzy badając kwestię prejahwistycznej religii epoki „ojców” czy też problem społecznej struktury izraelskich plemion (amfiktionia), doszli do przekonania o archaiczności tych instytucji. Lata 70. ubiegłego stulecia przyniosły jednak wielopłaszczyznową i dość przekonującą krytykę klasycznego stanowiska szkoły Wellhausen odnośnie do struktury i redakcji Pięcioksięgu. Po burzliwych debatach zaczęto stopniowo porzucać koncepcję o niezwyklej archaiczności biblijnych źródeł i przyjmować tezę, według której pierwsze cykle narracji tworzono najwcześniej w VIII i VII w. przed Chr. W świetle tych nowych ustaleń trudno było zatem nadal utrzymywać, że pierwsze edycje tradycji o patriarchach z Księgi Rodzaju były bezpośrednim owocem procesu przekształcania się przedmonarchicznych ustnych form przekazu w pisane dokumenty literackie. A zatem, te nowe naukowe hipotezy zupełnie zachwiały strukturą dotychczasowej rekonstrukcji genezy biblijnej historii Izraela.

W następnych dziesięcioleciach nie zaprzestano jednak dalszych badań. Wielu egzegetów nadal poszukiwało pierwotnych tradycji czy też literackich cykli narracyjnych, które mogły stanowić podstawę dzisiejszej wersji Księgi Rodzaju. Jedni, tak jak Westermann czy Crüsemann, zajęli się historią początków (Rdz 2–11), inni, jak De Pury, Seebass, poświęcili swe analizy tradycjom o ojcach Izraela. Ich badania znów potwierdziły, że przekazy o patriarchach były pierwotnie autonomicznymi kompozycjami (ustnymi bądź pisany), potem przybierały postać mniejszych lub większych narracyjnych i literackich zbiorów tradycji, a na końcu stawały się stopniowo integralną częścią Pięcioksięgu podporządkowaną literackim i teologicznym ramom nadawanym mu przez jego redaktorów<sup>22</sup>. A zatem poszczególne epizody a nawet większe zbiory narracji poświęcone patriarchom, mogły z powodzeniem istnieć w epoce przed wygnaniem babilońskim, czyli w okresie, w którym nie było jeszcze nie tylko wykształconej teologicznej struktury Pięcioksięgu, ale nawet jasno zdefiniowanej koncepcji historiografii Izra-

---

<sup>22</sup> G. Fohrer, *Exegese des Alten Testaments. Einführung in die Methodik*, Heidelberg 1973, s. 202-203; H. Barth, O. Steck, *Exegese des Alten Testaments. Leitfaden der Methodik*, Neukirchen 1980, s. 132-133; E. Otto, *Jakob in Sichem. Überlieferungsgeschichtliche, archäologische und territorialgeschichtliche Studien zur Entstehungsgeschichte Israels*, BWANT 110, Stuttgart 1979, s. 66-67.

ela. Kolejnym kamieniem milowym na wyboistej drodze wyjaśniania genezy tradycji o patriarchach były kompleksowe prace porównawcze tekstów Pięcioksięgu oraz ich deuteronomistycznej kontynuacji, jaką są niewątpliwie Księgi Pwt–2Krl. Ich owoce były zaskakujące. Okazało się bowiem, że tak właściwie to cała tradycja deuteronomiczna (Pwt) i teksty powstałe w kręgu środowiska deuteronomistycznego (Joz–2Krl) nie znają lub świadomie ignorują przekazy o Abrahamie, Izaaku i Jakubie i że historiograficzne dzieło poświęcone dziejom Izraela powstałe w tej szkole rozpoczyna się dopiero od czasu niewoli egipskiej. Jak łatwo się domyślić, te nowe ustalenia spowodowały dość znaczą zmianę w dotychczasowej koncepcji genezy tradycji zgromadzonych w Pięcioksięgu. Po pierwsze, należało przyjąć, że aktualny kształt Biblii zawiera przynajmniej dwa paralelne i pierwotnie niezależne zbiory tradycji poświęcone początkom Izraela jako narodu. Po drugie, dystans między Księgą Rodzaju a resztą Pięcioksięgu okazał się o wiele głębszy, aniżeli dotąd sądzono.

Zasadnicze zmiany, jakie wynikły w wyniku literackich badań prowadzonych na polu egzegezy w ostatnich dziesięcioleciach XX stulecia, spowodowały we współczesnej myśli egzegetycznej zauważalną polaryzację stanowisk. Jedni uczeni (np. Van Seters, Levin, Rose) podtrzymują przekonanie o istnieniu w Pięcioksięgu dwu ciągłych źródeł: jahwistycznego i kapłańskiego, które rozciągają się przynajmniej na Księgi: Rodzaju, Wyjścia i Liczb. Uczeni ci jednakże znacznie przesuwają datację tych źródeł, podając, iż pochodzą one dopiero z czasu wygnania babilońskiego i po nim. W świetle tych sugestii należałoby sądzić, iż rdzeń przekazów o Abrahamie, Jakubie czy Mojżesz powstał w obrębie źródła jahwistycznego i nadal można go odtworzyć i zrekonstruować. W tym celu wystarczy od oryginalnych treści oddzielić późniejsze dodatki i korekty teologiczne, które do tych pierwotnych źródeł dołączył ich kapłański redaktor. Uczeni ci są przekonani, że już w okresie historiografa Jahwisty te oryginalne przekazy były trwale ukonstytuowanymi cyklami narracji o wyraźnie określonej strukturze literackiej i teologicznej.

Pozostali uczeni<sup>23</sup> nie skupiają się na autonomii tych dwu źródeł przewijających się przez Pięcioksiąg. O wiele mocniej przemawiają do nich wspól-

---

<sup>23</sup> Więcej informacji na temat tej naukowej debaty oraz proponowane rozwiązania można znaleźć w: V. P. Hamilton, *The Book of Genesis 1-17*, NICOT 1, Grand Rapids 1990, s. 11-38; S. McEvenue, *The Narrative Style of the Priestly Writer*, AnBib 50, Rome 1971; G.J. Wenham, *Genesis 1-15*, WBC 1, Waco 1987, s. XXV-XLII.

ne teologiczne i treściowe wątki, które łączą Księgę Rodzaju oraz biblijny kompleks Wj–Pwt. Naukowcy ci próbują zrozumieć i odtworzyć wszystkie etapy i mechanizmy literackie i teologiczne, które stały u podstaw kolejnych edycji Pięcioksięgu, oraz usiłują zrekonstruować proces, w którym dwa pierwotnie niezależne nurty tradycji, to znaczy historia patriarchów i dzieje Izraela w Egipcie, stopniowo przekształcały się w jedną tematycznie i ideologicznie spójną literacką całość. Według tych uczonych, najistotniejszym i najbardziej rozległym, choć nie pierwszym, etapem jednoczenia tych tradycji była redakcyjna aktywność szkoły kapłańskiej (P<sup>g</sup>), zaś centralną ideą, która przyświecała jednoczeniu się wszystkich biblijnych źródeł była teologiczna koncepcja wieloetapowych dziejów Izraela, w których zawsze był obecny Bóg Jahwe. W tym to właśnie duchu edytor kapłański ostatecznie zjednoczył początkowo niezależne teksty przez dodanie do dziejów Izraela w Egipcie tradycji o patriarchach, a następnie poszerzył je o jeszcze bardziej odległą historię stworzenia (Rdz 1–11), pozostając wiernym tej samej perspektywie teologicznej podkreślającej zbawczą obecność Boga Jahwe. Końcowy owoc tej redaktorskiej pracy okazał się dość spójnym tematycznie i teologicznie dziełem, w którym dwie pierwsze części, czyli historia początków wszechświata i ludzkości oraz barwne dzieje patriarchów, stanowią prolog do właściwej historiografii Izraela. Obydwie te części są zarazem zapowiedzią jeszcze bardziej intensywnej i spektakularnej zbawczej ingerencji Boga w dzieje ludzkości, której najważniejszym rezultatem w myśl kapłańskiej teologii są właśnie narodziny ludu wybranego, Izraela.

## **B. Kapłańska wersja tradycji o patriarchach**

Już na samym początku należy zaznaczyć, że idea kapłańskiego źródła P<sup>g</sup> i kapłańskiej redakcji Pięcioksięgu, jako ostatniej i najbardziej rozbudowanej teologicznie edycji tej części Biblii, której owocem jest m.in. dzisiejsza kanoniczna wersja Księg: Rodzaju, Wyjścia, Kapłańskiej i Liczb, jest jedynym elementem wellhausenowskiej teorii źródeł, która bez większych modyfikacji ostała się pod surowym pręgierzem krytyki badań egzegetycznych ostatnich dziesięcioleci. Czytając kolejne teksty Pięcioksięgu, które identyfikowane są z tym źródłem, odnosi się wrażenie, iż mamy przed sobą spójny i kompatybilny dokument literacki, który w Księgach Rodzaju i Wyjścia w jasny i koherentny sposób relacjonuje kolejne fakty z historii Izraela. Od momentu stworzenia świata aż do opisu przejścia Izraelitów przez Morze Sitowia, czyli do Wj 15, wersety przynależące do tego źródła układają się

w jedną przejrzystą narracyjną całość pozbawioną większych braków czy treściowych niespójności. Znacznie gorzej pod tym względem jest już natomiast w dalszej części Pięcioksięgu, w której teksty należące do tego źródła mają charakter wyłącznie fragmentaryczny. Ten stan rzeczy sugeruje, że oryginalny kształt tego źródła obejmował wydarzenia zbawcze od chwili stworzenia świata aż po budowę przybytku dla Boga Jahwe na Synaju (Wj 40). Kapłańską relację P<sup>s</sup> w kompleksie tradycji Rdz-Wj można podzielić na trzy zasadnicze części. Pierwszą z nich jest historia, a raczej prehistoria, ludzkości. W aktualnej wersji księgi ta prehistoria została zawarta między dwoma stwórczymi aktami Boga: pierwszym w chwili powoływania wszystkiego do istnienia (dzieło to opisują pierwsze wersety Biblii w przepięknym sześciostrofowym poemacie o stworzeniu – Rdz 1,1–2,4a) i drugim, który nastąpił po karze potopu, kiedy Bóg przywrócił łaskawie życie na ziemi zdeprawowanej przez powszechnie rozprzestrzeniający się grzech i przemoc (9,1-17). Ten pierwszy etap kapłańskich dziejów ludzkości jest przypieczętowany przymierzem pokoju między Bogiem (Elohim) a Noem, który reprezentuje cały rodzaj ludzki. Po potopie wywodząca się od Noego ludzkość może znów rozprzestrzeniać się po całej ziemi i czynić ją sobie poddaną, winna tylko unikać przemocy i gwałtu, które stały się przyczyną niedawnej zagłady, a w kapłańskiej teologii są synonimem zła i grzechu. Symbolem nowych porządków w popotopowym świecie jest obowiązek ochrony życia, który Bóg nałożył na wszystkich ludzi, dając polecenie zakazujące przelewania krwi ludzkiej, oraz tęcza na niebie – będąca pięknym obrazem pokojowych zamiarów Boga wobec potomków Noego. Ostatnim dowodem wielkiej odnowy życia po potopie jest w dokumencie kapłańskim obszerna genealogia ludów, które zasiedlają cały obszar ziemi, tzw. tablica narodów (10,1-32).

Drugą odsłoną kapłańskiego dokumentu, a zarazem przedłużeniem dziejów ludzkości wywodzącej się od Noego, jest historia potomków Abrahama. Wieloetniczne potomstwo Abrahama jest w Biblii przedmiotem szczególnego błogosławieństwa Boga, którego czci jako Boga wielkiej mocy i chwały i zwie tajemniczym imieniem: El Szaddaj. Kapłański narrator ciągle podkreśla, że bardzo szybko i prężnie się ono rozrasta, ustawicznie rośnie w siłę i liczbę oraz zdobywa stopniowo kolejne terytoria Kanaanu, przez co zaznacza własną religijną i etniczną odrębność. Dowodem tej odrębności jest także praktykowanie rytu obrzezania (Rdz 17). Życzliwość i troskę Boga o potomków Abrahama widać najpełniej w Jego obietnicach złożonych patriarsze, które

niezawodnie, choć bardzo powoli, realizują się już za jego życia. Ich pełne urzeczywistnienie przewidziane jest dopiero na czas późniejszy, a szczególnie na okres życia potomków Jakuba, bo to właśnie postać Jakuba-Izraela jest w dokumencie kapłańskim centralnym ogniwem łączącym okres Abrahama z epoką rodzącego się w Egipcie ludu izraelskiego<sup>24</sup>.

Ostatnim a zarazem najobszerniejszym etapem kapłańskiego dokumentu jest jednak biblijna historia narodzin Izraela i jego powołania, by stać się narodem wybranym przez Boga (Wj 1,7–40,33). Kapłański edytor najpierw definiuje ogólną koncepcję izraelskiego ludu. W jego skład wchodzi wszyscy potomkowie Jakuba, a zatem wieloetniczna wspólnota różnych pokoleń<sup>25</sup>, która jest wezwana przede wszystkim do tego, by zbudować i strzec świątyni Jahwe, z której popłynie Boża łaska i błogosławieństwo na wszystkie narody ziemi. Kapłańska historia Izraela rozpoczyna się od nadzwyczajnego rozwoju potomstwa Jakuba w Egipcie, które owocuje zaludnieniem całego kraju (Wj 1,7), i od prześladowań zarządzonych przez egipskiego faraona. Przy tej okazji należy zauważyć, że kapłańska rekonstrukcja dziejów patriarchów w Księdze Rodzaju zupełnie ignoruje historię Izaaka i Józefa. To spostrzeżenie jest niezmiernie ważne, gdy chodzi o koncepcję aktualnej struktury teologicznej Pięcioksięgu. O źródle kapłańskim i kapłańskiej redakcji pierwszych ksiąg Biblii możemy z całkowitą pewnością powiedzieć, że jest pierwszą, a być może jedyną, kompozycją literacką, która zna, obejmuje i łączy ze sobą najważniejsze idee i tematy teologiczne występujące w Księdze Rodzaju i Księdze Wyjścia. W tym kontekście rodzi się inne istotne pytanie: Czy zatem kapłańskiego redaktora należy uważać za pierwszego znanego nam świadka, który zastał już istniejący cykl tradycji zawierający zarówno dzieje patriarchów, jak i egipską historię narodzin Izraela, czy też mamy tu do czynienia raczej z samym twórcą i architektem dzieła, które po raz pierwszy łączy w jedną literacką całość niezwiązane dotąd tradycje o najstarszych protoplastach Izraela i o wyzwoleniu Izraelitów z niewoli egipskiej. Wszelkie próby odpowiedzi na to dość zasadnicze pytanie pozo-

---

<sup>24</sup> Choć Bóg, według świadectw biblijnych, nie zawiera z Jakubem żadnego przymierza, jak to uczynił np. z Abrahamem (Rdz 15, 17), to jednak i temu patriarsze objawia się osobiście i aż dwa razy przypomina i potwierdza wszystko, co zagwarantował jego wielkim poprzednikom oraz przepowiada mu wielką przyszłość jako rzeczywistemu protoplaście Izraela (por. 35,6.11-15 i 35,9-10).

<sup>25</sup> Do tej wspólnoty zaliczeni są nawet Samarytanie (Rdz 35,11b).

stają jednak nadal tylko w zakresie mniej lub bardziej wiarygodnych hipotez, tak zresztą jak kwestia dokładnej precyzacji źródeł i tradycji, na których opierał się kapłański redaktor w chwili konstruowania swego dzieła. Mimo żmudnych i drobiazgowych analiz literackich w niektórych miejscach Pięcioksięgu ciągle bardzo trudno jest wyznaczyć dokładną granicę między materiałem źródłowym edytora kapłańskiego a jego własną inwencją twórczą. Trudno jest też kategorycznie stwierdzić, że redaktorska praca śródowiska kapłańskiego była ostatnią w procesie edycji Pięcioksięgu. Wielu egzegetów postuluje dziś jeszcze jedną, postkapłańską redakcję tych tradycji, jednakże bliższe informacje na temat jej autora, rozmiarów czy też literackiej i teologicznej specyfiki pozostają wyłącznie w kręgu naukowych domysłów i dociekań. Z uwagi na to popatrzmy na interesujące nas przekazy o patriarchach w perspektywie ich najbardziej wyrazistej pod względem teologicznym edycji, czyli w pryzmacie myśli kapłańskiej.

### *Cykl o Abrahamie*

Najistotniejszą kwestią dla współczesnego lektora tekstów biblijnych jest ich aktualna wymowa i znaczenie teologiczne. A zatem, w jaki sposób kapłański edytor Pięcioksięgu (P<sup>ś</sup>) prezentuje odziedziczone ze starszych źródeł epizody i perypetie z życia patriarchy? Można powiedzieć, że kapłańska wersja cyklu o Abrahamie koncentruje się na dwu zasadniczych momentach z dziejów patriarchy. Pierwszym z nich jest przymierze, jakie Bóg zawiera z Abrahamem i jego wieloetnicznym potomstwem. Warto pamiętać, że obietnice złożone przez Boga Abrahamowi w relacji kapłańskiej są skierowane nie tylko do Izaaka i jego synów, ale do wszystkich potomków Abrahama, a w sposób szczególny do jego pierworodnego syna Izmaela<sup>26</sup>. W świe-

---

<sup>26</sup> To, co uderza w teologicznej koncepcji kapłańskiej, to bardzo wyraźna „ekumeniczna” prezentacja patriarchy Abrahama. Programowy i wzorcowy wręcz przykład dla kapłańskiej redakcji tych tradycji, czyli tekst Rdz 17, opisujący scenę przymierza Abrahama z Bogiem, dokonuje się jeszcze przed narodzinami syna obietnicy, Izaaka, a zatem w relacji do Boga podczas tego kluczowego dla dalszych losów rodu patriarchy wydarzenia ukazany jest Abraham i jego pierworodny syn Izmael. Wymowa tego tekstu jest oczywista. W obręb oddziaływania zbawczej mocy Boga, Jego błogosławieństwa, obietnic i wiecznego przymierza, włączone są również pozostałe gałęzie drzewa genealogicznego Abrahamidów. A zatem również Izmaelici, synowie Ezawa, a także wszyscy pozostali przedstawiciele potomstwa Abrahama są pełnowartościowymi beneficjentami przymierza z Bogiem i na mocy tego tekstu odegrają ważną rolę w Bożej historii zbawienia.

tle kapłańskich tradycji Bóg zaprasza wszystkich potomków Abrahama do tego, by zamieszkali w obiecanej ziemi Kanaan, wszystkich bez wyjątku nakazuje poddać rytowi obrzezania na znak przynależności do narodu wybranego, a co najważniejsze, wszystkim pozwala nazywać się „ich Bogiem” (Rdz 17,8). Teksty kapłańskie charakteryzują się więc niebywałą otwartością i uniwersalizmem zbawczym. Na ich podstawie wszyscy, którzy będą w stanie potwierdzić swe pochodzenie od Abrahama będą mogli cieszyć się stałą Bożą życzliwością i przywilejem życia „w zasięgu Bożej opieki i Jego troskliwego wzroku” (17,18). Oczywiście to zbawcze otwarcie, które ogarnia swym oddziaływaniem wszystkie narody i pokolenia, nie przekreśla wyjątkowej pozycji, jaką Bóg zagwarantował synowi obietnicy Izaakowi i jego potomstwu. Ta wyróżniona i umiłowana przez Boga genealogiczna gałąź potomstwa Abrahama jest ściśle związana z Bogiem więzią wiecznego przymierza (17,19.21), misją wybudowania Mu świątyni oraz powołaniem, by być świętym szczepem kapłańskim sprawującym liturgię i kult ku czci Boga w imieniu całej ludzkości (Wj 19,2-6).

Drugim motywem teologicznym, który zdecydowanie przewodzi kapłańskiej edycji tradycji o Abrahamie jest niezwykle istotna dla Izraelitów kwestia przejęcia na wyłączną własność terenów Palestyny. Temu problemowi poświęcona jest obszerna relacja o śmierci i pogrzebie Sary oraz malowniczym rycie nabycia przez Abrahama od miejscowych właścicieli groty w Makpela jako miejsca pochówku żony (Rdz 23,1-20). Ta grota stanie się w przyszłości miejscem wiecznego spoczynku nie tylko Sary, ale też Abrahama, Izaaka, Jakuba i być może pozostałych przedstawicieli Abrahamidów, a przez to będzie symboliczną gwarancją ostatecznego spełnienia się Bożej obietnicy dotyczącej własnej ziemi dla tego rodu. To dlatego edytor kapłański w dalszych częściach swego dzieła ciągle przypomina, że ciała kolejnych patriarchów wracają po śmierci do grobu w grocie Makrele, czyli w ziemi przyrzeczonej im przez Boga. Dzieje się tak nawet wtedy, gdy potomkowie Abrahama umierają na obczyźnie i potrzeba w tym celu przebyć bardzo długą drogę z dalekiego Egiptu do Kanaanu (25,9-10; 35,27-29; 49,29-33; 50,12-13).

Po tej krótkiej prezentacji fundamentów aktualnej teologicznej struktury kapłańskiej wersji tradycji o Abrahamie można już zapytać o założenia i przebieg pracy edytorskiej tego redaktora. Przede wszystkim należy zastanowić się nad rodzajem źródeł, z których korzystał ten edytor. Ponadto, w kontekście innych zachowanych do dzisiaj tradycji biblijnych, można spe-

kulować na temat jego własnego kapłańskiego materiału dodanego do starszych źródeł, jak też zastanowić się nad kwestią sposobu selekcji dostępnych mu tradycji i przekazów, której P<sup>g</sup> dokonał redagując swoje dzieło. Oczywiście bardzo interesująca dla współczesnego lektora tekstów biblijnych jest też sprawa kryteriów, na bazie których można dziś odróżnić teksty przedkapłańskie od tych dołączonych do Pięcioksięgu już w ramach postkapłańskich opracowań. Wnioski, jakie nasuwają się po gruntownej analizie tej części Księgi Rodzaju, są następujące. Po pierwsze wydaje się, że redaktor kapłański zjednoczył dostępne sobie przekazy, łącząc je ze sobą za pomocą zaczerpniętej z cyklu o Jakubie idei wędrówki patriarchy. Prawdopodobnie uznał, że tego rodzaju koncepcja będzie najodpowiedniejszym spoiwem literackim dla już istniejących a bardzo zróżnicowanych tradycji o Abrahamie. Tak więc informacja o wyjściu z Charanu (12,4b.5; por. 11,31), jak też kolejne etapy wędrówki Abrahama: Sychem (12,6) i Betel (12,8; 13,3) są odwzorowaniem wędrówki patriarchy Jakuba. Analogiczna nota o opuszczeniu Ur w Chaldei (11,28.31; por. 15,7 czy postkapłański tekst Ne 9,7) wydaje się już własną inwencją P<sup>g</sup>. Ten ostatni wniosek można łatwo uzasadnić. Kapłański redaktor wywodzi korzenie ludzkości z Mezopotamii, a zatem nic dziwnego, iż w tym samym miejscu rozpoczyna bogatą historię pierwszego z patriarchów.

Ta kapłańska wizja Abrahama wędrowca, która wypływa z aktualnej wersji Księgi Rodzaju, nie znajduje bowiem przekonującego potwierdzenia w najstarszej literackiej warstwie epizodów cyklu poświęconego tej postaci. Jeśli bowiem porównamy Abrahama z Jakubem od razu zauważymy, że pochodzą oni z bardzo odległych od siebie i zasadniczo odmiennych kontekstów geograficznych. Jakub jest w ciągłym ruchu, przemieszczając się nieustannie między górami Efraima, Sychem i Betel a Transjordanią, natomiast Abraham jest przywiązany raczej do jednego obszaru południowej Palestyny między Hebronem a Mamre i sprawia wrażenie człowieka już osiadłego. Poza tym, za każdym razem, gdy Jakub spotyka się z Bogiem, ma to miejsce podczas jego wędrówki. To Jakub przybywa na miejsce, które „zamieszkiwane” jest przez objawiającego się mu Boga (por. Betel i Penuel w Rdz 28,10-22; 32,25-33; 35,1nn.). Zupełnie inaczej jest z Abrahamem. Teofanie w tych tradycjach dokonują się zwykle z inicjatywy Boga, który nie oczekuje na patriarchę, ale sam przychodzi, by mu się ukazać (18,1-33; por. 15,1-21; 17,1-23). Poza tym Abraham i Jakub są zupełnie odmiennymi modelami protoplastów Izraela. Jakub jest od początku prezentowany jako ojciec symbolicznej liczby synów,

którzy najpierw utworzą silny i liczny szczepek (klan), potem ród a na końcu naród. Biblijna koncepcja i struktura Izraela jako narodu ma zatem postać ściśle określonej drabiny genealogicznej, na szczycie której znajduje się patriarcha Jakub. Natomiast dziejów Abrahama nie można w żaden sposób zrekonstruować w postaci drzewa genealogicznego, które odzwierciedla historię jakiegoś ściśle określonego ludu<sup>27</sup>. Dwaj synowie patriarchy, według zachowanych tradycji biblijnych, wyznaczają początek historii dwu zupełnie odrębnych ludów, których wzajemne stosunki od samego początku obfitują w nieufność, rywalizację i konflikty.

Jaką więc rolę przypisywały Abrahamowi pierwotne źródła, a jaką nadał mu kapłański redaktor? Wydaje się, że najstarsze oryginalne tradycje o patriarchasze łączyły się ściśle z jakimś konkretnym miejscem w okolicach Hebronu bądź Mamre, które w tych źródłach jest określane w dość zróżnicowany sposób: „miejsce”, „skała” (por. też Iz 51,1-2), „grota” bądź „grób”. Hebron był od samego początku stolicą górzystych terenów południowej Palestyny. Biblijne przekazy łączą go szczególnie z epoką Dawida i ukazują jako miejsce kultu, bazę wojskową, a przede wszystkim jako miejsce, w którym przedstawiciele plemion, szczepek i rodów zamieszkujących okoliczne tereny wyznaczały sobie różnego rodzaju spotkania<sup>28</sup>. Wiadomo też np., że w VI w. przed Chr. do Hebronu wędrowali też Izmaelici i tam brali udział w aktywności handlowej, społeczno-politycznej i religijnej Izraela na równi z innymi grupami etnicznymi tego regionu. By tego rodzaju współpraca mogła zaistnieć, trzeba przyjąć, że już na długo przed tą datą Abraham był uważany za wspólnego przodka i protoplastę, w którym okoliczne grupy społeczne i plemiona szukały wspólnych korzeni i tradycji. Tylko w ten bowiem sposób można wytłumaczyć i zrozumieć naszkicowaną wyżej sytuację społeczno-religijną i pokojowe

---

<sup>27</sup> Niektórzy sugerują, że na wzór koncepcji patriarchy Jakuba jako protoplasty Izraela, przez pewien okres w południowej Judzie analogiczną rolę przypisywano Abrahamowi. Tego rodzaju przypuszczenia nie znajdują jednak pokrycia w tradycjach o Abrahamie. W zachowanych tekstach biblijnych nie ma informacji, na podstawie których można byłoby zrekonstruować jakąś konkretną strukturę pokoleniową wywodzącą się od Abrahama. Żadna z grup etnicznych zamieszkujących tereny Judei, jak np. potomkowie Judy, Kaleba, Otniela, czy też Kenici i Kenizyci (Sdz 1,10-20) nie są w Biblii ukazani jako potomstwo Abrahama.

<sup>28</sup> Warto zauważyć, że hebrajski i arabski źródłosłów, od którego wywodzi się nazwa tej miejscowości: *hbr* oznacza właśnie „jednoczenie się”, „sprzymierzenie”, „wspólne działanie”, „przyłączanie się”. H. Cazelles, *châbhar*, w: G. Botterweck, H. Ringgren, *Theological Dictionary of the Old Testament*, t. IV, Grand Rapids 1997, s.193-197.

współistnienie wielu grup etnicznych w Izraelu przed i po wygnaniu babilońskim. Popularna i mało precyzyjna biblijna interpretacja imienia Abraham, pochodząca z kapłańskiego tekstu Rdz 17,5: „ojciec wielu narodów”, jest prawdopodobnie echem tych właśnie przekonań i tradycji, które uczyniły z tego patriarchy wspólnego przodka dla wieloetnicznej wspólnoty zamieszkującej te tereny i trwały punkt odniesienia do ustanowienia i kultywowania wzajemnych religijnych, kulturowych i politycznych relacji<sup>29</sup>. Podsumowując to zestawienie, można łatwo odkryć teologiczny projekt, jakim kierował się kapłański edytor przy redakcji swego dzieła. Szukając wspólnego wątku i postaci, która mogłaby ściśle połączyć ze sobą odrębne od siebie tradycje poświęcone prehistorii Izraela<sup>30</sup> w jedną spójną pod względem literackim i tematycznym całość, zdecydował się na znaną dobrze już w epoce monarchii postać Abrahama, do którego jako do wspólnego przodka i protoplasty odwoływało się wiele etnicznych grup terytorium południowej i centralnej Palestyny. Abraham i zapewne istniejące już wtedy źródła poświęcone jego osobie stanowiły zatem idealną okazję, by znaleźć wspólną literacką i teologiczną płaszczyznę dla krążącego w Izraelu podwójnego nurtu tradycji opisujących jego najwcześniejszą historię: przekazów, w których dzieje narodu wiązane były z Jakubem i jego synami oraz podań, w których Izrael zrodził się jako naród dzięki wyborowi i mocy Jahwe objawionej przez Mojżesza w Egipcie.

---

<sup>29</sup> Istniejącą w epoce monarchicznej tradycję, która łączy Abrahama z Hebronem i czyni z niego figurę patrona i obrońcy dla wielu etnicznie odrębnych grup społecznych tego regionu, zdają się potwierdzać inne biblijne tradycje pochodzące z epoki niewoli babilońskiej. I tak np. tekst proroka Ezechiela 33,23-29 zawiera ostrą krytykę mieszkańców Judy, którzy nie zostali deportowani podczas inwazji babilońskiej; by potwierdzić prawo do własności tej ziemi, przywołują swe pochodzenie od Abrahama. Prorok zdecydowanie przeciwstawia się tym tak nieusprawiedliwionym i egoistycznym roszczeniom, podkreślając, że głównym wymogiem i warunkiem prawa do Ziemi Obiecanej patriarsze była wierność i posłuszeństwo Bożym poleceniom, natomiast mieszkańcy Judy dopuszczają się wszelkiego rodzaju nieczystości i grzechu, a co najważniejsze, czczą innych bogów a nie Boga Abrahama. A zatem, według proroka, ziemie, do których niesłusznie i butnie roszczą sobie prawo pozostali w kraju Judejczycy, a szczególnie elity Jerozolimy, nie należą tylko do nich, lecz do wieloetnicznego potomstwa Abrahama. Drugim podobnym tekstem jest passus z Iz 51,1-2. I w tym biblijnym fragmencie podkreśla się wyraźnie, że potomstwo Abrahama jest nie tylko liczne, ale też bardzo różnorodne pod względem etnicznym.

<sup>30</sup> Jak wiadomo, jeden nurt tych tradycji związany był z patriarchą Jakubem, jego synami i Palestyną, natomiast drugi z Mojżeszem, Egipcem i wędrówką Izraelitów przez pustynię.

Znając te podstawowe założenia teologiczne kapłańskiej edycji tekstów o Abrahamie, możemy rozpocząć poszukiwania starszych od P<sup>s</sup> źródeł, jak też i tych tradycji, które zostały dołączone do księgi już po kapłańskiej redakcji. Co do tych pierwszych, to w aktualnej kanonicznej wersji cyklu o Abrahamie nie ma ich za wiele. Przedkapłańskie pochodzenie można byłoby przypisać jedynie wątkom treściowym leżącym u podstaw tekstu w Rdz 12–13 oraz epizodowi relacjonującemu tajemniczą wizytę gości u Abrahama w 18,1–15. Te teksty, mimo licznych późniejszych korekt i uzupełnień<sup>31</sup>, zachowały aż do dzisiaj styl i ducha oryginalnych tradycji. Dużo więcej wątpliwości co do rzeczywistej antyczności nastroczą natomiast inne biblijne epizody z życia patriarchy, takie jak: podwójna relacja o zagrożeniu płynącym dla małżeństwa Abrahama (12,10–20; 20,1–18; por. 26,6–11), historia o uratowaniu Lota i zniszczeniu Sodomy i Gomory poprzedzona modlitwą wstawienniczą Abrahama (18,16–19,29), frapująca anegdota o występku córek Lota (19,30–38), opowiadania o kontaktach patriarchy z Filistynami (21,22–34; por. 26,14b–33) czy też pełna folkloru obszerna opowieść o poszukiwaniach żony dla Izaaka (24,1–67). Z pewnością niektóre z tych tekstów mają za sobą bardzo długi proces redakcji i wywodzą się z antycznych legend, sag czy anegdot, przekazywanych z pokolenia na pokolenie najpierw w formie ustnej a potem pisanej. Oczywiście odrębną kwestią pozostaje fakt, czy od samego początku związane były z osobą Abrahama, czy też w swym początkowym stadium dotyczyły postaci innego lokalnego bohatera. Tak czy inaczej, trudno przypuszczać, by wymienione wyżej epizody już w okresie przedkapłańskim tworzyły spójny cykl tradycji o Abrahamie, który charakteryzował się jasno zdefiniowanym wątkiem prowadzącym oraz ściśle określoną strukturą. Trudno też określić, czy ten pierwotny przedkapłański zbiór przekazów o patriarsze istniał jako zupełnie niezależna kompozycja literacka, czy też od początku pełnił rolę swoistego prologu do tradycji o Jakubie.

Prawie wszystkie pozostałe komponenty cyklu o Abrahamie noszą już tak wyraźne znamiona teologicznej obróbki kapłańskiej, że trudno jest w nich odnaleźć jakikolwiek ślad wcześniejszych źródeł czy tradycji. Jedną z najważ-

---

<sup>31</sup> Późniejszą postkapłańską korektę teologiczną widać np. w scenie powołania Abrahama (12,1–3), w której Bóg obiecuje uczynić z potomstwa Abrahama jeden silny naród. Prawdopodobnie teksty źródłowe, jak też ich późniejsza kapłańska edycja, były zdecydowanie bardziej ogólne i otwarte, to znaczy nie ukazywały potomstwa patriarchy tylko w ograniczonej perspektywie ludu wybranego, lecz widziały je w kształcie wieloetnicznej wspólnoty licznych nacji, jak to obserwujemy w innych tekstach tego cyklu.

niejszych cech kapłańskiej edycji tych tekstów było prezentowanie Abrahama jako wspólnego protoplasty dla wszystkich nacji tego regionu. A zatem, nie od tego redaktora pochodzi jeden z kluczowych wątków aktualnej wersji cyklu, którym jest temat wyboru Izaaka, zakładający jednocześnie odrzucenie pierwotnego Izmaela<sup>32</sup>. Ta ideologiczna i teologiczna koncepcja niewątpliwie należy już do środowiska postkapłańskiego, którego przedstawiciele wprowadzili do kapłańskiego cyklu o Abrahamie tradycje uzasadniające pozostawienie Izmaela i jego matki Hagar poza zasięgiem oddziaływania wyjątkowego Bożego błogosławieństwa przeznaczonego jedynie dla Izaaka i jego potomstwa (16,1-16; 21,1-21). Podobne pochodzenie ma relacja o zawarciu przymierza między Bogiem a Abrahamem w Rdz 15, która wyraźnie zależy od paralelnego kapłańskiego źródła zawartego w 17,1-27, niezwykle barwny blok epizodów batalistycznych zebrany w 14,1-24, a przede wszystkim frapująca a jednocześnie tak budująca opowieść o heroicznej wierze Abrahama, który podczas próby okazał się posłuszny woli Jahwe i nie zawahał się ofiarować Mu swego jedyne syna (22,1-19). Z uwagi na niecodzienną tematykę oraz mistrzowską formę literacką, która w kunsztowny sposób relacjonuje ojcowski dramat patriarchy, to właśnie relacja z Rdz 22,1-19 stała się tekstem programowym aktualnej formy biblijnych tradycji o Abrahamie i nasuwa się na myśl każdemu lektorowi już na sam dźwięk imienia patriarchy. To opowiadanie jest prawdopodobnie jednak tekstem, który jako ostatni został przyłączony do kanonicznego zbioru przekazów o Abrahamie.

Tego rodzaju wniosek można wysnuć na podstawie analizy teologicznego kontekstu wszystkich tradycji o patriarsze. Jak już wspomnieliśmy, kapłański obraz Abrahama to ikona protoplasty, ojca, patrona i orędownika wielu nacji i narodów, natomiast w tekstach powstałych później mamy do czynienia z sukcesywną „nacionalizacją” tej postaci. W młodszych tradycjach i edytorskich korektach tekstu biblijnego Abraham przekształca się z ojca ludzkości w protoplastę i przodka narodu izraelskiego. Tę prawdę najlepiej symbolizuje głęboki rozdział, jakiego dokonano między jego dwoma synami: pierwotny

---

<sup>32</sup> To samo odnosi się do cyklu o Jakubie, którego ostateczna kanoniczna wersja bardzo akcentuje odrzucenie Ezawa. A tymczasem w starszej kapłańskiej wersji tych tradycji obydwaj odrzuceni synowie, i Izmael i Ezaw, uczestniczą w pogrzebach swych ojców w grocie Makpela (25,9; 35,29). Na tej podstawie można przypuszczać, że jeszcze w epoce redakcji kapłańskiej to miejsce było uczęszczane i czczone przez wszystkich najważniejszych przedstawicieli tego regionu: Izamelitów, Edomitów i Judejczyków.

Izmael zostaje odrzucony, natomiast łaski Bożego wybraństwa dostępuje tylko młodszy Izaak. To radykalne i stanowcze wybranie dziedzica obietnic Abrahama w tradycjach biblijnych tylko na moment staje pod znakiem zapytania i dzieje się to właśnie w epizodzie opisywanym w Rdz 22. Treść tego rozdziału jest ewidentnie związana z wydarzeniami opisanymi w rozdziale poprzednim. W 21,14 asystujemy pełnej dramaturgii scenie pożegnania, jakie patriarcha czyni wobec swego pierworodnego syna i jego matki. Abraham wstaje więc wcześniej rano i, pełniąc wolę Boga (21,12-13), wyposaża na drogę Izmaela i Hagar, a potem każe im opuścić jego namiot i wyruszyć przez pustynię w nieznaną. Początek następnego rozdziału historii Abrahama jest zdumiewająco analogiczny (22,1-3). Patriarcha z woli Boga znów wstaje wcześniej rano, ale tym razem sam udaje się w nieznaną drogę przez pustynię, u której kresu ma utracić swego drugiego syna – Izaaka. Narastający dramat narracji w jej kulminacyjnym momencie rozwiązuje sam Bóg, który zatrzymuje rękę ojca i, powtarzając uroczyste swe wcześniejsze obietnice, na wieki potwierdza przymierze z Abrahamem i jego potomstwem, które teraz rozumiane jest w tekście już tylko jako potomstwo Izaaka (22,15-18). Ostateczny więc kształt cyklu tradycji o Abrahamie łączy w sobie oryginalny uniwersalizm przekazów z narastającym w miarę upływającego czasu trendem izraelskiego nacjonalizmu, który pierwotnie wspólne dla wielu nacji tradycje o patriarche coraz wyraźniej podporządkowywał najważniejszemu w tej części Pięcioksięgu zbiorowi przekazów o Jakubie, właściwym protoplaście Izraela.

### *Historia Jakuba i jego synów (Rdz 25,19-36,43)*

Dużo łatwiej jest zrekonstruować proces edycji cyklu biblijnych tradycji o Jakubie. Ten kompleks literacki zachował się bowiem aż do naszych czasów w dwu odrębnych i prawie nienaruszonych wersjach: w wersji kapłańskiej (P<sup>g</sup>) oraz w wersji przedkapłańskiej, którą możemy bliżej zdefiniować jako kompilację materiału źródłowego, który przez wiele dziesięcioleci egzegeci przypisywali dwu źródłom: jahwistycznemu (J) i elohistycznemu (E). Po drobiazgowych analizach Księgi Rodzaju można powiedzieć, że poza jednym tylko wyjątkiem (Rdz 35), w którym nieoczekiwanie spotykamy obok siebie ślady dwu kapłańskich teofanii Boga (35,6a i 35,9-15)<sup>33</sup>, cały kom-

<sup>33</sup> Te dwie pierwotnie niezależne od siebie teofanie zostały połączone ze sobą prawdopodobnie podczas edycji tekstów o Jakubie, gdy redaktor kapłański łączył i kompilował własną wersję wydarzeń z dziejów tego patriarchy (P) z jej starszą wersją pochodzącą ze źródeł J i E.

pleks o Jakubie to układ dwu paralelnych i bardzo podobnych do siebie pod względem struktury i treści zbiorów tradycji. W obu tych wersjach narracja rozpoczyna się od informacji o wyjściu Jakuba z miejsca położonego w południowej części Palestyny (P mówi o Mamre; JE o Beer-Szebie) w kierunku Mezopotamii (P ma Paddan-Aram; JE - Charan). W obydwu wersjach ta wędrówka poprzedzona jest spotkaniem z Bogiem, w czasie którego patriarcha otrzymuje obietnicę liczego potomstwa i zapewnienie o otrzymaniu na własność ziemi w Kanaanie (P: 35,6a.9-15; JE: 28,10-22). Kolejnym wątkiem narracji wspólnym dla obydwu tych wersji jest pobyt Jakuba u Labana, podczas którego patriarcha zdobywa żony i liczne potomstwo, a ponadto znaczny majątek. Po jakimś czasie Jakub decyduje się na powrót w rodzinne strony i wraz z całą rodziną i mieniem wraca do Kanaanu (w P chodzi o Mamre 35,27, natomiast w JE o Betel 35,1-5.6b-7). Przed daleką podróżą Jakub jest znów beneficjentem Bożej teofanii, w czasie której Bóg zapewnia go o swoim błogosławieństwie, potwierdza dane w przeszłości obietnice oraz zmienia mu imię na Izrael (P: 35,9-10; JE: 32,23-33).

Tak wygląda ogólna i wspólna dla obydwu źródeł struktura tego kompleksu tradycji. Te zdumiewające podobieństwa nie oznaczają jednak, że mamy tu do czynienia z dwoma bliźniaczymi zbiorami tradycji. Obydwie wersje dziejów Jakuba różnią się od siebie zarówno pod względem treści, jak też formy i tonu narracji. Kapłańska wersja nie zna lub świadomie ignoruje (ta kwestia pozostaje wciąż do wyjaśnienia) wszystkie te epizody z życia patriarchy, które mogłyby rzucić cień na jego reputację. Przecież Jakub, według tekstu biblijnego w wydaniu kapłańskim, ma być protoplastą narodu izraelskiego. A zatem w wersji kapłańskiej brakuje takich kontrowersyjnych passusów jak: symboliczny opis narodzin Ezawa i Jakuba, gdzie mówi się o gwałtownej walce i konflikcie między braćmi (25,21-26), relacja o podstępym wyłudzeniu przez Jakuba od Ezawa prawa do pierworództwa (25,27-34), pełne folkloru opowiadanie o intrydze Rebeki i Jakuba, która pozbawia Ezawa ojcowskiego błogosławieństwa i dziedzictwa (27,1-45), czy w końcu opowieść o pełnych przebiegłości, podstępu i nieuczciwości stosunkach wzajemnych Labana i Jakuba (29,1-32,1). W narracji kapłańskiej brak jest też tekstów mówiących o dramatycznej, pełnej napięcia i niepewności atmosferze, która towarzyszyła pojednaniu obydwu braci (32,4-22; 33,1-17). I tak, Jakub w świetle tego nurtu tradycji opuszcza dom rodzinny nie dlatego, iż musi pośpiesznie uciekać przed gniewem i zemstą oszukanego brata Ezawa (27,41-45), lecz po to, by szukać żony pochodzącej z domu krewnych swego ojca (26,34-35; 27,46; 28,1-2).

Te wszystkie mało chwalebne i kontrowersyjne szczegóły z życia proto-plasty Izraela zawiera natomiast starsza wersja przedkapłańska. Rodzi się zatem pytanie, czy kapłański redaktor zupełnie nie znał tych relacji, czy też, chcąc przedstawić praojca swego narodu w jak najjaśniejszych kolorach, z rozmysłem je pominął? Jaka jest geneza tych pełnych barwnego folkloru i pisanych piękną antyczną hebrajszczyzną relacji? Z pewnością nie chodzi tu o teksty postkapłańskie. Księga Ozeasa, a szczególnie jej dwunasty rozdział zachował bowiem bardzo szczegółowe odniesienie do pominiętych przez edytora kapłańskiego tradycji o Jakubie. Pochodzący z ostatnich dziesięcioleci VIII w. przed Chr. i wywodzący się z rejonu północnego Królestwa Izraela poemat dostarcza nam wystarczająco mocnych argumentów, by sądzić, że już w latach poprzedzających zburzenie Samarii były rozpowszechnione w tym regionie przekazy o Jakubie i jego życiu pełnym kontrowersji i perypetii. Można sądzić, że tradycje te cieszyły się dużym powodzeniem i były doskonale znane mieszkańcom północnego Izraela. Prorok Ozeasz, czyniąc teologiczną refleksję nad genezą powstania swego narodu, odwołuje się do dwu kluczowych dla Izraela postaci: patriarchy Jakuba i proroka, to znaczy Mojżesza (12,14), i wyraźnie przeciwstawia je sobie. Ozeasz przypomina rodakom grzechy popełnione przez Jakuba (12,1-7), prezentuje bardzo negatywnie tę postać, przeciwstawia ją Mojżeszowi, podkreślając, że najbardziej doniosłe fakty z historii Izraela, to znaczy wyzwolenie z niewoli egipskiej oraz stała Boża opieka podczas wędrówki przez pustynię, podboju Kanaanu i na dalszych etapach jego dziejów, to zasługa wyłącznie Mojżesza. W swej teologicznej ocenie obu protoplastów prorok posuwa się nawet dalej. Zachęca Izraelitów do utożsamiania się i wiązania swych korzeni narodowych z Mojżeszem a nie z Jakubem. Ozeasz tylko w Mojżeszu widzi prawdziwego przodka, ojca i proroka Izraela, który położył podwaliny pod powstanie narodu. Natomiast Jakub to mąż, „który Boga otoczył kłamstwem i oszustwem (...) pasie się wiatrem (...) pomnaża kłamstwa i gwałty, zawiera przymierze z Asyrią” (12,1-2), który „dla kobiety oddał się na służbę i dla kobiety stał się stróżem stada” (12,13-14). Ten tak niekorzystny dla Jakuba poemat, który został spisany po upadku królestwa północnego Izraela i Samarii pod koniec VIII w.<sup>34</sup>, świad-

---

<sup>34</sup> Tekst poematu został później poddany odpowiedniej teologicznej i ideologicznej korekcie przez redaktora wywodzącego się z południowej Judy, o czym świadczy chociażby końcowa część wiersza 12,1: „Efraim otoczył mnie kłamstwem, oszustwem dom Izraela, lecz Juda zna jeszcze Boga i nazywa się ludem Świętego”.

czy dobitnie o tym, że już w okresie przed niewolą babilońską powszechnie znane były w Izraelu i Judzie teksty, które znajdujemy dziś w cyklu tradycji zebranych w Rdz 25,19–35,29. Tradycje te, które śmiało możemy przypisać materiałowi źródłowemu JE, stanowiły punkt wyjścia i punkt odniesienia dla kapłańskiego redaktora cyklu (P<sup>g</sup>). Kapłański edytor z pewnością znał te przekazy i, redagując swój dokument, zaczerpnął z nich to wszystko, co odpowiadało teologicznej i ideologicznej koncepcji spisywanej przez niego prehistorii Izraela. Trudno natomiast stwierdzić, czy w epoce kapłańskiej edycji Pięcioksięgu te pierwotne tradycje o Jakubie (JE) funkcjonowały już jako ściśle sprecyzowany dokument będący rodzajem teologicznego wstępu do historii Izraela w Egipcie. Jeszcze trudniejsza pozostaje odpowiedź na pytanie o relację tych tekstów do tradycji o Abrahamie. Chodzi o to, czy w epoce przedkapłańskiej historia Jakuba była już pojmowana jako integralna część znacznie obszerniejszego cyklu o patriarchach i czy bezpośrednio następowała po dziejach Abrahama.

Z pewnością cykl relacji o Jakubie stanowił pierwotnie zupełnie niezależną legendę o pradziejach Izraela. Można śmiało powiedzieć, że jest on najstarszym tego rodzaju tekstem, jaki spotykamy w kanonie pism starotestamentowych. Analizy historyczne i archeologiczne sugerują, iż teksty te odzwierciedlają epokę XII-X w. przed Chr. W tym to okresie wieloetniczne rody i pokolenia, które w czasie późniejszym staną u podstaw izraelskiego narodu, zamieszkiwały góryste tereny południowej Palestyny i Transjordanii. Większość bowiem egzegetów jest zgodna co do tego, iż pierwszą społeczną strukturą Izraela była struktura pokoleniowa i klanowa oparta na różnego rodzaju relacjach wzajemnych natury społecznej, militarnej i religijnej między rodami zamieszkującymi te tereny. Ulubioną formą przekazu tradycji tego rodzaju wspólnot społecznych była legenda genealogiczna, która przechowywała w pamięci członków rodu najważniejsze wydarzenia i fakty z historii, ogniskując je wokół jego wybitnych przedstawicieli<sup>35</sup>. Zbiór tradycji o Jakubie jest wła-

---

<sup>35</sup> Różnego rodzaju badania etnograficzne i antropologiczne dowodzą, że tego typu legendy i genealogie funkcjonowały jako powszechna forma i środek przekazu wśród wieloetnicznych wspólnot pokoleniowych terenów Żyznego Półksiężycy od bardzo dawna. Przypuszcza się, że już dwa tysiące lat przed Chrystusem niektóre szczepy i rody Beduinów arabskich tworzyły ustne formy legend, które dokumentowały ich dzieje i ocalały od zapomnienia najważniejsze postaci. Te przekazy były pieczołowicie zachowywane i przekazywane z pokolenia na pokolenie, a nierzadko przechodziły też proces adaptacji i aktualizacji do zmieniających się ciągle uwarunkowań społecznych i relacji politycznych mię-

śnie przykładem takiej genealogicznej legendy. Zasadnicza część kolejno opisanych perypetii Jakuba ma charakter genealogiczny: jest uwarunkowana treścią umieszczonych na początku cyklu legend genealogicznych (Rdz 25,19-28; 25,29-34) a ich głównym celem jest ukazanie Jakuba jako protoplasty i fundatora jednego i silnego rodu<sup>36</sup>. Główna linia narracyjna cyklu o Jakubie mówi bowiem przede wszystkim o pełnej dramaturgii genezie nowego i autonomicznego pokolenia. Zasadniczy wątek tych tradycji rozpoczyna się od informacji o tym, że założyciel rodu – Jakub – musi opuścić terytorium swego klanu i zostaje pozbawiony dziedzictwa w domu ojca z powodu intryg podejmowanych wraz z matką przeciw swemu starszemu bratu Ezawowi. Wynikły z tego konflikt między braćmi sprawia, iż Jakub musi uciekać i poszukiwać szczęścia gdzie indziej. Jako pozbawiony wszystkiego uciekinier zostaje gościnnie przyjęty przez przedstawicieli innego klanu, gdzie wkrótce udaje mu się poślubić dwie córki lokalnego przywódcy i zgromadzić znaczne bogactwo dzięki swym zdolnościom i talentom, cierpliwej i żmudnej pracy, błogosławieństwu Bożemu oraz wrodzonej przebiegłości. Po niedługim czasie Jakubowi udaje się również oddzielić od swego teścia i założyć własny ród oparty na licznych potomstwie. Po wielu perypetiach i intrygach, które wielokrotnie stawały pod znakiem zapytania los i przyszłość rodziny Jakuba, miejscowy klan aprobuje społeczną niezależność utworzonego przez niego rodu i pozwala mu na powrót do rodzinnej ziemi. Jakub tworzy zatem zupełnie nowe pokolenie, a na dowód tego, w czasie tajemniczej teofanii, otrzymuje od Boga nowe imię – Izrael – co zapowiada powstanie w przyszłości odrębnego narodu i ostatecznie potwierdza jego wyjątkowe przeznaczenie<sup>37</sup>. W końcowej części cyklu Jakub wraz ze swą rodziną osiada w ziemi ojca (między Sychem a Betel), która jest rozumiana jako obiecane mu przez Boga przyszłe dziedzictwo, które w przyszłości stanie się królestwem Izraela.

---

dzy sąsiadującymi ze sobą społecznościami. Biblijną formą tego rodzaju tradycji są etiologiczne legendy genealogiczne zachowane w Rdz 25,29-34; 38,27-30; 48,13-20.

<sup>36</sup> Ten sam cel teologiczny przyświeca również kolejnym redaktorom cyklu o Jakubie i Pięcioksięgu. Wystarczy wziąć pod uwagę pozycję i treść epilogu Rdz 49–50 w cyklu o Józefie i jego braciach (37–48), który w formie uroczystego błogosławieństwa (genealogii) wszystkich przedstawicieli rodu Jakuba zapowiada świetlaną przyszłość tego pokolenia i w ten sposób jakby kłamrą zamyka pradzieję patriarchów i przygotowuje kolejny etap historii Izraela (Wj 1–15).

<sup>37</sup> R. Hendel, *The Epic of the Patriarch. The Jacob Cycle and the Narrative Traditions of Canaan and Israel*, HSM 42; Atlanta 1987.

Z analizy treści cyklu o Jakubie widać wyraźnie, że jest on dość kompletną relacją o prehistorii i genezie narodu izraelskiego, która bez trudu może funkcjonować jako literacka całość. Cykl ten jest zupełnie autonomicznym zbiorem tradycji i jako taki nie potrzebuje ani teologicznego wstępu w postaci takich relacji jak: historia początków z Rdz 1–11, dzieje rodu Abrahama czy też innych podobnych tekstów, ani też epilogu, za który w aktualnej formie Pięcioksięgu można uważać niezwykle obszerną biografię Mojżesza i teksty o pobycie Izraela w Egipcie<sup>38</sup>. Cykl tradycji o Jakubie porusza bowiem wszystkie najważniejsze problemy, które zwykle występują w genealogicznych legendach o powstaniu klanu, szczepu, ludu czy narodu i odpowiada na wszystkie istotne kwestie dotyczące genezy i okoliczności powstania oraz tożsamości społeczności, której jest poświęcony. A zatem, w kolejnych epizodach i perypetiach opisujących życie patriarchy Jakuba lektor może odnaleźć wszystko, co dotyczy narodzin nowego ludu izraelskiego i uwarunkowań, w jakich rozdził się i dojrzał Izrael jako wspólnota najpierw wędrownych a potem osiadłych szczepów i rodów Palestyny. Z cyklu o Jakubie można się dowiedzieć o rozległych i zawikłanych koligacjach rodowych, o ożywionych i nierzadko skonfliktowanych relacjach między poszczególnymi członkami rodu, osobistych aspiracjach niektórych przedstawicieli klanu, by stanąć na czele rozwijającej się dynamicznie wspólnoty, o pragnieniu i prawie rodu Jakuba do zamieszkiwanej przez niego ziemi, o religijnych i kulturowych zwyczajach i miejscach kultu (Sychem, Betel, Penuel, Machanaim), o wierze w Boga ojców – Jahwe, i w końcu o rozlicznych kontaktach pokolenia Jakubowego z mieszkańcami centralnej i południowej Palestyny<sup>39</sup>.

---

<sup>38</sup> Taki strukturalny układ Pięcioksięgu, a szczególnie treściowe i teologiczne więzi między Księgą Rodzaju a Wyjścia zawdzięczamy dopiero redakcji kapłańskiej. Edytor kapłański ujął historię Izraela w ramy teologicznej koncepcji powołania i podzielił na trzy zachodzące na siebie etapy. Pierwszym z nich jest okres narodzin ludzkości, która już wtedy uznawała jedyne Boga, Stwórcę nieba i ziemi (Rdz 1). Z łona tej ludzkości wyszedł ród patriarchów, który już w początkowych stadiach istnienia (epoka Abrahama) czcił jednego wspólnego Boga (Bóg Abrahama, Izaaka i Jakuba) i praktykował zwyczaj obrzezania (Rdz 17). To dlatego w kapłańskich tekstach nie spotyka się tak powszechnej w innych źródłach biblijnych polemiki z kultem obcych bogów. Trzecim i ostatnim etapem był czas narodzin Izraela w Egipcie.

<sup>39</sup> Te kontakty miały bardzo różnorodny charakter. Z cyklu o Jakubie dowiadujemy się zarówno o przyjaznych relacjach jego potomków z plemionami aramejskimi, które prowadziły do daleko posuniętej współpracy i mieszanych małżeństw, jak też o pełnych napięcia

Oczywiście potomstwo patriarchy Jakuba, choć jest już ukazane jako ukonstituowana wspólnota rodowa zjednoczona w ramach ściśle określonej struktury społecznej, kulturowej i religijnej, nie jest jeszcze tym Izraelem, który znamy z Księgi Kapłańskiej, Liczb czy Powtórzonego Prawa. Bóg cyklu o Jakubie w wielu miejscach bardziej przypomina lokalnego Boga El, czczonego w najważniejszych sanktuariach tego regionu (Sychem, Rdz 33,20), aniżeli Boga Jahwe, którego spotykamy w tradycjach o Mojżeszu czy też w Izraelu w epoce sędziów (por. kanyk Debory z Sdz 5), który jest Bogiem domagającym się wyłączności własnego kultu i zachowania ściśle określonych reguł moralnych (prawo)<sup>40</sup>. Tradycje o Jakubie cechują się zatem dość znaczną elastycznością religijną i nie stawiają jeszcze kategoriycznej granicy między czcią jedynego Boga Jahwe a kultem innych bogów, z którą spotykamy się tak często w pozostałych częściach Pięcioksięgu. Specyficzny jest też sposób prezentacji postaci głównego bohatera narracji, którym jest Jakub, protoplasta przyszłego narodu izraelskiego. Rozliczne perypetie i sytuacje życiowe, w których bierze on aktywny i często naganny moralnie udział, kończą się zawsze kompromisem a nie otwartym i ostrym konfliktem z przeciwnikiem, jak to się dzieje np. w tradycjach o Mojżeszu. Zdawać by się mogło, że redaktora cyklu o Jakubie interesuje jedynie cel i finał działań patriarchy, to znaczy położenie trwałego fundamentu pod dzieje przyszłego narodu, a nie ich moralny czy etyczny wymiar. Dlatego też lektor cyklu o Jakubie ze zdumieniem napotyka rozliczne intrygi, kłamstwa, nieuczciwości i oszustwa, które charakteryzują kolejno prezentowane epizody z życia patriarchy. Jakub w żadnym razie nie może służyć za wzór cnót czy miłosierdzia. Celem redaktora cyklu nie było bowiem stworzenie idealnego i nienagannego modelu przodka, którego mogliby naśladować jego potomkowie, lecz trwałego i solidnego punktu odniesienia dla

---

i konfliktów stosunkach z potomkami Ezawa czy też mieszkańcami okolicznych państw-miast, jak np. z obywatelami Sychem.

<sup>40</sup> Dowodem na to, że poszczególne plemiona i szczepy zamieszkujące okolice centralnej i południowej Palestyny i Transjordanii czcily odrębne bóstwa rodowe jest chociażby dialog, jaki wywiązał się między Jakubem a jego teściem Labanem podczas zawieranego przez nich przymierza w Rdz 31,53: „»Bóg Abrahama i Bóg Nachora, Bóg ich przodków, niechaj będzie naszym sędzią«. Jakub zaś przysiągł na Tego, którego z bojażnią czcił Izaak, jego ojciec”. A. De Pury, *Erwägungen zu einem vorexilischen Stämmejahwismus. Hos 12 und die Auseinandersetzung um die Identität Israels und seines Gottes*, w: W. Dietrich, M. Kloppenstein, *Ein Gott allein? Jhwh-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte*, OBO 139, Freiburg-Göttingen 1994, s. 413-439.

historii doświadczanego przez wieki narodu. Dlatego też Jakub jest ikoną człowieka stanowczego, zdecydowanego i twardego, który nie ugina się pod ciężarem przeciwności, ale potrafi przetrwać nawet najcięższe próby i znaleźć właściwe rozwiązanie w najtrudniejszych terminach. Jest typem kutego na cztery nogi spryciarza, który, by osiągnąć swój cel, nie waha się sięgnąć nawet po wątpliwe etycznie środki, ale też nie ucieka przed odpowiedzialnością i konsekwencjami podejmowanych przez siebie decyzji. Jakub jest też przykładem zaradnego i przewidującego męża, który swą przenikliwą mądrością i sprytem wprawia w podziw rywali i wrogów, a jednocześnie mężczyzną mającym zauważalny osobisty urok i szarmanckość, która zjednuje mu kobiety. Jakub jest zatem wielkim realistą, który przez swą wytrwałość i spryt potrafi doprowadzić do pomyślnego końca każdą z przedsięwziętych przez siebie inicjatyw. Z tego właśnie powodu stał się idealnym kandydatem na przodka i fundatora narodu izraelskiego. Podobnie jak Saul czy Dawid, Jakub staje się prawdziwym bohaterem, który pociąga za sobą lektora nie liczbą i siłą swych cnót, lecz swym realizmem życiowym, zdolnością adaptacji do każdych warunków. Przez fakt, iż jest postacią bardzo złożoną, w której kryje się wielki potencjał zarówno dobra jak i zła, raz budzi się bohater, a raz zwykły oszust, Jakub staje się bliski każdemu, kto wchodzi w kontakt z tymi tradycjami. Z Jakubem bowiem łatwiej było przeciętnemu Izraelicie odnaleźć wspólne korzenie aniżeli z niedosięglym przez swą heroiczną wiarę i niezłomność Abrahamem czy też zbyt odległym z powodu swej wielkiej mądrości i majestatu Józefem. Niebywała wręcz umiejętność przetrwania, którą Jakub wielokrotnie manifestował nawet w najtrudniejszych warunkach życiowych, i wola niezłomnej walki o zmianę własnego losu stały się powodem, dla którego stał się on symbolem przodka i protoplasty narodu izraelskiego.

Oczywiście jest niemożliwe, by precyzyjnie określić epokę, której dotyczą wydarzenia opisane w cyklu o Jakubie. Chodziłoby tu prawdopodobnie o czas, w którym pierwsze grupy nomadów z terenów Palestyny zaczęły identyfikować się z nazwą Izrael. Dużo łatwiej jest zdefiniować czas, w którym te tradycje uzyskały formę pisaną. Omawiane wyżej aluzje do przekazów o Jakubie, które zachowały się w dwunastym rozdziale Księgi Ozeasza, dowodzą tego, iż niektóre z nich były powszechnie znane już pod koniec VIII w. przed Chr.<sup>41</sup> Nie znaczy to, oczywiście, że wszystkie aktualne elementy składowe tego cy-

---

<sup>41</sup> Wszystko wskazuje na to, że genezy formy pisanej cyklu o Jakubie (chodziłoby tu o wersję źródłową JE), należy upatrywać na krótko przed lub niedługo po upadku Samarii

klu pochodzą z tamtej epoki. Na przykład malowniczy zbiór etiologii opisujący nadzwyczajne i symboliczne okoliczności narodzin synów Jakuba w Rdz 29,15–30,24, jeśli nie jest zupełnie późnym tekstem, to na pewno nosi ślady redakcyjnych korekt. Jest bowiem naturalne dla tego rodzaju genealogii, że ich treść jest zawsze sukcesywnie aktualizowana i dostosowywana do zmieniających się nieustannie uwarunkowań społecznych i kulturowych społeczności, której dotyczą. Ten fakt nie podważa w żaden sposób oryginalności tej części cyklu. Jest bowiem bardzo prawdopodobne, że tego typu teksty, choć z pewnością w znacznie okrojonej i mniej malowniczej formie, znajdowały się już w pierwotnej wersji tego zbioru tradycji. Trzeba bowiem pamiętać, że zasadniczym celem tych przekazów jest naszkicowanie drzewa genealogicznego Izraela, którego liczne gałęzie wyrastają z wspólnego pnia, którym jest postać patriarchy.

Pozostaje jeszcze do ustalenia, co działo się między pojawieniem się formy pisanej cyklu o Jakubie a jego ostatecznym włączeniem w strukturę Pięcioksięgu, które, jak wiemy, zapoczątkowała jego kapłańska redakcja po niewoli babilońskiej. Sposób interpretacji tekstów o Jakubie, z jakim spotykamy się u proroka Ozeasza, sugeruje, że we wskazanym okresie działo się bardzo wiele. Nietrudno odgadnąć, że tradycje o patriarsze musiały się cieszyć znaczną powagą, szacunkiem i popularnością zarówno w obrębie elit pierwotnych rodów i pokoleń Izraela, jak też w kręgach izraelskiego ludu w późniejszym okresie jego historii. Być może to dopiero środowiska prorockie Królestwa Północnego Izraela w okresie bezpośrednio poprzedzającym i następującym po inwazji asyryjskiej na te tereny zasadniczo zmieniły stosunek do tych tradycji. Bardzo zasadne wydaje się zatem pytanie o przyczyny tak radykalnego odrzucenia tych przekazów. Czy była nią mało pochlebna postawa Jakuba opisana w tym cyklu, która z pewnością nie mogła posłużyć za wzór do naśladowania dla przeciętnego Izraelity, jaki starał się zaoferować swym rodakom prorok tamtego okresu, czy też potrzeba natychmiastowego teologicznego uzasadnienia olbrzymiej tragedii narodowej, która stała się udziałem Izraelitów podczas najazdu wojsk asyryjskich w 722 r. przed Chr.

---

i monarchii Królestwa Izraela w 722 r. Głównym ośrodkiem, w którym zachowały się tradycje religijne i narodowe pochodzące z terenów północnego Izraela było prawdopodobnie sanktuarium w Betel. To miejsce kultu jako jedno z niewielu ocalało od inwazji asyryjskiej i stało się miejscem, w którym starano się ocalić od zapomnienia istniejące już w tamtej epoce teksty prorockie czy inne podobne dokumenty i tradycje religijne i narodowe.

Obraz patriarchy, jaki maluje redaktor Oz 12, jest bowiem bardzo negatywny<sup>42</sup>. Jakub zostaje oskarżony o rozliczne kłamstwa, oszustwa, zdradę, niestałość, o gwałt i przemoc (12,1-2), o intrygi, agresję i podstęp (12,4), arogancję i pewność siebie (12,9), a także o tchórzostwo, interesowność i brak honoru (12,13a)<sup>43</sup>. Te wszystkie wykroczenia, w myśl Księgi Ozeasza sprowadziły gniew Boży i sprawiedliwą dotkliwą karę (12,3.9.15) zarówno na patriarchę, jak też na jego potomstwo. Zasłużona kara dotknęła Jakuba, gdy po swych intrygach musiał opuścić ziemię ojców i udać się na obczyznę (Rdz 27,41nn.). Podobna kara stała się też udziałem całego narodu w okresie, w którym asyryjski władca zrównał z ziemią stolicę państwa, Samarię, a znaczną część mieszkańców królestwa deportował do swego odległego imperium. W myśl Księgi Ozeasza stało się tak, gdyż zarówno w życiu patriarchy, a zatem u źródeł historii narodu izraelskiego, jak też w czasach późniejszych brakowało moralnego porządku, który wprowadził Mojżesz zawierając w imieniu ludu przymierze z Bogiem Jahwe i proklamując Jego prawo na Synaju (Oz 12,10a). Nic więc dziwnego, że aktualna wersja Księgi Ozeasza, która nosi na sobie rozliczne ślady gruntownej korekty teologicznej dokonanej przez szkołę deuteronomistyczną, próbuje wymazać z historycznej pamięci narodowej postać patriarchy i pomniejszyć jego wkład w powstanie narodu. Warto pamiętać, że Księga Powtórzonego Prawa, która jest swoistą teologiczną dokumentacją historii Izraela, zawiera tylko jedną i to wcale nie bezpośrednią aluzję do patriarchy Jakuba. Chodzi tu oczywiście o doskonale znane wyznanie wiary, jakie Izraelici byli zobowiązani powtarzać w chwili składania dorocznej ofiary Bogu Jahwe, by nigdy nie zapomnieć o swych religijnych i narodowych korzeniach: „Ojciec mój, Aramejczyk błądzący, zstąpił do Egiptu, przybył tam w niewielkiej liczbie ludzi i tam się rozrósł w naród ogromny, silny i liczny...” (Pwt 26,5-9). To deuteronomiczne odwołanie się do najgłębszych korzeni narodowych ma w tym miejscu bez wątpienia sens mocno pejoratywny. Ojciec narodu był zatem Aramejczykiem a nie Izraelitą, poza tym nie miał żadnej godnej uwagi zasługi, by przypisać mu tytuł i tożsamość fundatora narodu. W sumie patriarcha ten nie był godny, by przywoływać jego imię ani

<sup>42</sup> S. Japhet, *People and Land in the Restoration Period*, w: G. Strecker, *Das Land in biblischer Zeit*, GTA 25, Göttingen 1983, s. 103-125; H. Neef, *Die Heilstraditionen Israels in der Verkündigung des Propheten Hosea*, BZAW 169, Berlin-New York 1987, s. 13-54; A. De Pury, *Osée 12 et ses implications pour le débat actuel sur le Pentateuque*, w: P. Haudebert, *Le Pentateuque. Débats et recherches. XIV<sup>e</sup> congrès de l'ACFEB, Angers 1991*, LeDiv 151, Paris 1992, s. 172-207.

<sup>43</sup> Niektóre z tych oskarżeń znajdują swe echo również w innych tradycjach prorockich pochodzących z okresów późniejszych (Jr 9,3; DtrIz 43,27; Ml 3,6).

w tak uroczystej chwili, jaką było wkroczenie Izraelitów do Kanaanu (por. literacki kontekst Księgi Powtórzonego Prawa), ani też podczas dorocznych liturgicznych wspomnień tego zbawczego wydarzenia. Prawdziwy Izrael narodził się według teologii deuteronomicznej i deuteronomistycznej w Egipcie, a naród izraelski został powołany do istnienia dopiero dzięki zbawczej interwencji Boga Jahwe, który objawił się Mojżeszowi i za jego pośrednictwem wyprowadził go z niewoli faraona. To, co działo się przed tymi wydarzeniami, nie było więc rozumiane w tym kręgu teologii biblijnej jako rzeczywista geneza historii Izraela<sup>44</sup>.

A zatem można przypuszczać, że czas od upadku Królestwa Północnego aż do wygnania babilońskiego był okresem, w którym funkcjonowały obok siebie dwie niezależne i rywalizujące ze sobą tradycje rekonstruujące najdawniejsze początki Izraela. Pierwsza, z pewnością starsza, kojarzyła je z patriarchą Jakubem, druga, z pobytem Izraelitów w Egipcie<sup>45</sup>. Dopiero redaktor kapłański, który jest autorem aktualnej teologicznej struktury Pięcioksięgu, zintegrował te dwa nurty tradycji i stworzył własną spójną historię początków Izraela, która dyskretnie i z wielką ostrożnością godzi „zwaśnione” dotąd przekazy. I w jego kanonicznej wizji Pięcioksięgu historia Izraela rozpoczyna się od antycznych przodków, rodów i pokoleń izraelskich, którzy są utożsamiani z dwunastu synami Jakuba, ale sam patriarcha Jakub nie jest pierwszym i jedynym pniem tego genealogicznego drzewa, lecz pozostaje w cieniu swych protoplastów, a szczególnie w cieniu nienagannej moralnie i religijnie figury Abrahama, z którym, w myśl kapłańskiej teologii, Jahwe zawarł swoje przyrzeczenie (Rdz 17)<sup>46</sup>. Poza tym edytor kapłański dokładnie zadbał, by w jego

<sup>44</sup> Analizując kanoniczną strukturę Pięcioksięgu, nie ma się żadnych wątpliwości co do tego, że Księga Rodzaju jest tylko teologicznym wstępem do historii zbawienia Izraela opisaną począwszy od Księgi Wyjścia, a postaci Abrahama i Jakuba, choć z pewnością bardzo istotne dla dziejów tego narodu, w żaden sposób nie mogą się równać się z Mojżeszem, który jest uważany za jego jedyne i najważniejszego protoplastę, prawodawcę, pośrednika, wodza, nauczyciela i wybawcę.

<sup>45</sup> A. De Pury, *Le cycle de Jakob comme légende autonome des origines d'Israël*, w: J. Emer-ton, *Cogress Volume. Leuven 1989*, VTS 43, Leiden 1991, s. 78-96; J. Gertz, *Tradition und Redaktion in der Exoduserzählung. Untersuchungen zur Endredaktion des Pentateuch*, FRLANT 186, Göttingen 2000.

<sup>46</sup> Należy przypuszczać, że aktualna pozycja i rola cyklu o Abrahamie w Pięcioksięgu jest dziełem kapłańskiego redaktora. To właśnie ten edytor uczynił z Abrahama jedną z trzech kluczowych figur swej rekonstrukcji prehistorii Izraela, umieszczając patriarchę między Noem, będącym symbolicznym ojcem ludzkości, a Mojżeszem, któremu przypisuje on rolę

relacji z czasów Jakuba nie znalazły się już żadne elementy, które dyskredytowałyby postać patriarchy, a które wzbudziły tak ostre reakcje w prorockich kręgach w epoce Ozeasza. Można przypuszczać, że dopiero po tej „pojedynczej inicjatywie literackiej” autorów kapłańskiej edycji Pięcioksięgu porzuciły cichnąc z wolna emocje związane z ustaleniem kontrowersyjnych kwestii na temat genezy Izraela. Po upływie pewnego czasu, to znaczy prawdopodobnie w epoce postkapłańskiej edycji Pięcioksięgu (okres perski), sytuacja na tyle się uspokoiła i dojrzała, że biblijny cykl o Jakubie na nowo zaczął przybierać swe oryginalne kształty. Wtedy to właśnie powróciły na karty Biblii te antyczne i oryginalne tradycje o patriarche, oczywiście w odpowiednio skorygowanej i dostosowanej do reszty formie, które pod koniec VIII w. budziły tak wielki sprzeciw w niektórych kręgach prorockich północnego Izraela<sup>47</sup>. W ten oto sposób została ustalona ostatecznie aktualna kanoniczna wersja tradycji o Jakubie<sup>48</sup>, w myśl której rzeczywista historia Izraela rozpoczyna się w pierwszych wierszach Księgi Wyjścia, kiedy to synowie Jakuba-Izraela zstępują do Egiptu i stają się tak liczni, że napełniają cały egipski kraj (1,7). Otwarcie Księgi Wyjścia wyznacza zatem wyraźne jakościowe przejście w rozumieniu dziejów Izraela. Powszechne dla cykli o patriarchach w Księdze Rodzaju pojęcie „synowie Jakuba (Izraela)” oraz ustrój bazujący na strukturze plemiennej i rodowej ustępują miejsca terminom „lud izraelski” i „Izrael” oraz koncepcji zorganizowanej wspólnoty społecznej, która ma własnego przywódcę, własne prawo i dąży do własnej ziemi. W ten sposób kończy się epoka patriarchów, a zaczyna swój bieg rzeczywista historia narodu izraelskiego.

*Ks. dr hab. Dariusz Dziadosz, SBP 50*

---

rzeczywistego protoplasty Izraela. Przed kapłańską edycją Pięcioksięgu Abraham był prawdopodobnie powszechnie uważany za ojca wieloetnicznej wspólnoty plemion i szczepów zamieszkujących południową i centralną Palestynę a szczególnie okolice Hebronu.

<sup>47</sup> Trzeba pamiętać, że surowa ocena osoby i wkładu Jakuba w dzieje Izraela, z którą spotykamy się w tekstach Księgi Ozeasza jest dość odosobniona. Zasadniczo prorocy przed niewolą babilońską nie podzielają tego niekorzystnego dla patriarchy osądu, czego dowodem jest choćby powszechnie stosowana w tych księgach geneza pojęcia „Izrael” na określenie północnego Królestwa Izraela, a w niektórych kręgach nawet południowej Judy, które jest niezmiennie związane właśnie z postacią Jakuba.

<sup>48</sup> Biblijne tradycje o Jakubie doczekają się pełnej „ideologicznej” i „religijnej” rehabilitacji dopiero w literaturze żydowskiej począwszy od epoki hellenistycznej, kiedy to na nowo zaczęto wychwalać tego patriarchę przy jednoczesnym bardzo radykalnym potępieniu Ezawa.