

DLACZEGO BÓG WYSTAWIŁ ABRAHAMA NA PRÓBĘ?

KSIĘGA RODZAJU 22 CZYTANA „OD DOŁU”

**WHY DID GOD TEMPT ABRAHAM?
READING GENESIS 22 „FROM BELOW”**

Abstract

The story of Abraham's sacrifice in Genesis 22 has troubled readers for many centuries. God's command for Abraham to sacrifice his only beloved son Isaac entails not only Abraham's killing of his son, but also God's renouncing the promise that Abraham would become a great and numerous people: Isaac is the necessary means of fulfilling this promise. God's tempting of Abraham has its religious-historical background in the Persian period, when the promises to Israel seemed to have lost validity. Abraham thus becomes a prototype for Israel in a seemingly hopeless situation after the Babylonian exile.

Keywords: Abraham – Genesis 22 – temptation – sacrifice

Streszczenie

Historia ofiary Abrahama z *Księgi Rodzaju 22* niepokoi czytelników od wielu stuleci. Boskie przykazanie Abrahama, aby poświęcił swego jedyne ukochanego syna Izaaka, pociąga za sobą nie tylko zabicie jego syna przez Abrahama, ale także zrzeczenie się przez Boga obietnicy, że Abraham stanie się wielkim i licznym ludem: Izaak jest niezbędnym sposobem spełnienia tej obietnicy. Wystawianie na próbę Abrahama przez Boga ma swoje podłoże religijno-historyczne w okresie perskim, kiedy wydawało się, że obietnice złożone Izraelowi straciły ważność. Abraham staje się więc prototypem dla Izraela w pozornie beznadziejnej sytuacji po wygnaniu babilońskim.

Słowa kluczowe: Abraham – Księga Rodzaju 22 – pokusa – ofiara

I

Biblia nie przedstawia Boga jako Boga filozofów, lecz jako żywego Boga Abrahama, Izaaka i Jakuba. Obrazy Boga Biblii pozostają do obrazów teologii chrześcijańskiej w koniecznym, ale i owocnym napięciu: chrześcijaństwo myśli o Bogu tak, jak Go widzi tradycja, jako Boga dobrotliwego, kochającego, prowadzącego, wszechwiedzącego. Oczywiście, Biblia zna te przymioty Boga, zawarte są w niej jednak wypowiedzi o Bogu przekraczające tradycyjne przedstawienia, a po części przechodzące nawet w ich przeciwieństwo¹.

Ukazanie Boga w Biblii, dalekiego od zła, nieszczęścia, jak również od kuszenia, nie wynika z okoliczności posiadania przez jej autorów deficytowego obrazu Boga. Zależało im na ukazaniu Boga w kontekście ich życiowych doświadczeń. Każda religia, każde przedstawienie Boga jest znaczone przez polityczne, społeczne, kulturowe i historyczne okoliczności oraz doświadczenia. A te z konieczności ambiwalentnych doświadczeń życiowych były ukazywane w ten sposób, że rzucały ciemne plamy na interpretację istnienia samego Boga.

Można narzekać na decyzje niektórych autorów biblijnych, że ukazują Boga w sposób prawie kompromitujący. Bóg jest Miłością (1 J 4, 8), więc gdzie jest miejsce na kuszenie w Bogu, lub przez Boga? Bóg jest jednak przedstawiony w Biblii w tak kompleksowy sposób jak świat życia, w którym poruszają się biblijni autorzy. Decyzja, aby połączyć wszystkie wymiary rzeczywistości z Bogiem ma istotne znaczenie teologiczne: pokazuje ona, że Bóg Biblii w ścisłym sensie jest pomyślany jako Bóg, jako wszystko obejmująca rzeczywistość, a nie jako ekstrapolaryzacja ludzkich pragnień sukcesów i pomyślności.

Można powiedzieć z najwyższym prawdopodobieństwem, że chyba najciemniejsze z opowiadań o kuszeniu przez Boga – w któ-

¹ Konrad Schmid, ur. 1965, od roku 2002 profesor nauk starotestamentalnych oraz wczesnożydowskiej historii religii na Fakultecie Teologicznym Uniwersytetu w Zurychu. Zob.: Walter Dietrich – Christian Link, *Die dunklen Seiten Gottes. Bd. 1: Willkür und Gewalt*, Neukirchen-Vluyn 2009; *Bd. 2: Allmacht und Ohnmacht*, Neukirchen-Vluyn 2009; Ulrich Berges, *Die dunklen Seiten des guten Gottes. Zu Ambiguitäten im Gottesbild JHWHs aus religions- und theologiegeschichtlicher Perspektive*, Paderborn 2013.

rym Bóg wystawia na próbę Abrahama żądając od niego ofiarowania swego syna Izaaka (Rdz 22, 1-19)² – nie powstało z perwersyjnych fantazji, lecz z chęci interpretacji określonych doświadczeń, które włączyli do ich obrazu Boga. W przypadku Rdz 22 biblijni autorzy nie lękali się nawet tego, aby problematykę teologiczną przedstawić w odrażającym obrazie mordu dziecka.

Z pewnością motyw ten był dla starożytnych interpretatorów Rdz 22 równie gorszący jak i dla nowożytnych czytelników: sześć westchnień miała wydać Sara i od razu skonać, kiedy usłyszała od Izaaka, że bez reakcji anioła Abraham zabiłby go na górze w krainie Moria. Donosi o tym żydowski midrasz³. Ma to o tyle związek z Biblią, że ta od razu po Rdz 22, już na początku rozdziału 23 opowiada o śmierci Sary. Biblia nie ukazuje żadnego związku przyczynowego między obu wydarzeniami, ale droga interpretacji midraszu jest krótka. Wynika z niej bez najmniejszych wątpliwości, że rzeczowa problematyka tego, co jest opowiadane w Rdz 22 nie została zniesiona przez ingerencję anioła w ostatniej chwili ofiarowania.

² Z bardzo bogatej literatury zob.: Georg Steins, *Die «Bindung Isaaks» im Kanon (Gen 22). Grundlagen und Programm einer kanonisch-intertextuellen Lektüre*, Freiburg i.Br. 1999; tenże, *Abrahams Opfer, Exegetische Annäherungen an einen abgründigen Text*, in: „ZKTh“ 121 (1999), s. 311–324; Andreas Michel, *Gott und Gewalt gegen Kinder im Alten Testament*, Tübingen 2003; Otto Kaiser, *Die Bindung Isaaks. Untersuchungen zur Eigenart und Bedeutung von Genesis 22*, w: Tenże, *Zwischen Athen und Jerusalem. Studien zur griechischen und biblischen Theologie, ihrer Eigenart und ihrem Verhältnis*, Berlin – New York 2003, s. 199–224; Konrad Schmid, *Die Rückgabe der Verheißungsgabe. Der «heilsgeschichtliche» Sinn von Genesis 22 im Horizont innerbiblischer Exegese*, w: M. Witte (Hg.), *Gott und Mensch im Dialog*, Berlin – New York 2004, s. 271–300; Friedhelm Hartenstein, *Die Verborgenheit des rettenden Gottes. Exegetische und theologische Bemerkungen zu Genesis 22*, w: Johann Anselm Steiger (Hg.), *Isaaks Opferung (Gen 22) in den Konfessionen und Medien der Frühen Neuzeit*, Berlin – New York 2006, s. 1–22; Christof Hardmeier, *Realitätssinn und Gottesbezug. Geschichtstheologische und erkenntnisanthropologische Studien zu Gen 22 und Jeremia 2-6*, Neukirchen-Vluyn 2006; Johannes Schnocks, *Das Alte Testament und die Gewalt. Studien zu göttlicher und menschlicher Gewalt in alttestamentlichen Texten und ihren Rezeptionen*, Neukirchen-Vluyn 2014, s. 26–47. Zobacz również: Johann Anselm Steiger (Hg.), *Isaaks Opferung (Gen 22) in den Konfessionen und Medien der Frühen Neuzeit*, Berlin – New York 2006; Bernhard Greiner (Hg.), *Opfere deinen Sohn! Das «Isaak-Opfer» in Judentum, Christentum und Islam*, Tübingen 2007.

³ GenR 58, 5 (Zob. Bill. IV/1, 182).

Jeśli w żydowskim midraszu pojawia się w trakcie opowiadania protest przeciw ofiarowaniu syna, to nowożytna świadomość już bardzo wcześniej wypowiedziała się krytycznie przeciw Biblii jako takiej: według Immanuela Kanta Abraham musiał wiedzieć, że rozkaz ofiarowania nie pochodzi od Boga, że nie jest rzeczą możliwą, aby Bóg złamał prawo moralne. Dlatego odpowiedź Abrahama na polecenie Boga powinna brzmieć: To, że nie powinienem zabić mojego syna jest oczywiste, ale że Ty, który mi się objawiasz jesteś Bogiem, tego nie jestem pewien i nie mogę być pewien, jeśli nawet głos pochodzi z (widzialnego) nieba⁴. Bogu Abrahama, Izaaka i Jakuba w tym myślowym kontekście nie jest dana żadna inna funkcja, jak tylko funkcja ciemnego tła dla własnego Boga Kanta, prawa moralnego.

Oświeceniowa redukcja religii do rozumowej etyki z czasem się zestarzała. Jak obce jest nam biblijne opowiadanie, tak i oświeceniowy protest wobec niego nie wywołuje w nas moralnego zaufania. A że Biblia jest czymś więcej i czymś innym jak propedeutyczną ilustracją rozumowych praw etycznych pokazała już z całą jednoznacznością romantyczność skierowana przeciw oświeceniowi; minione stulecie rozwinęło własne wyczucie normatywnej logiki Biblii. Za Biblią nie kryje się żaden moralny imperatyw, dzięki któremu można przeprowadzić udoskonalenie świata, lecz przeżyte doświadczenie ludzi z Bogiem. Zatem, jeśli Jego literacka postać jest tak wielopłaszczyznowa i ambiwalentna, jak samo Jego doświadczenie, to nie przemawia ono przeciw Biblii, lecz za nią.

Dlaczego jednak autorzy Rdz 22 wpadli na myśl przedstawienia Boga jako kusiciela?

II

Najpierw należy spojrzeć na historię interpretacji, która w znaczący sposób zadomowiła w nas opowiadanie z Rdz 22

⁴ Immanuel Kant, *Der Streit der Fakultäten. Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798), w: Akademie Textausgabe. Unveränderter photomechanischer Abdruck des Textes der von der Preussischen Akademie der Wissenschaften 1902 begonnenen Ausgabe von Kants gesammelten Schriften, Band VII, Berlin 1968, s. 63.

Hermann Gunkels (1862–1932)⁵ Gunkels dostrzegł pierwotny sens przekazu o ofiarowaniu Izaaka w odmowie złożenia ofiary z dziecka. Za Rdz 22 kryje się jeszcze przedizraelska legenda kultowa opowiadająca o tym, jak ojciec, jak i wielu przed nim, chciał ofiarować bóstwu swojego syna, ale został przez samo bóstwo powstrzymany przed uczynieniem tego, i miast dziecka winien złożyć jako ofiarę zastępczą zwierzę, w ten sposób została zniesiona ofiara z dzieci. Z perspektywy historyczno-religijnej odwróciła się nieludzkość opowiadania tym samym w jego przeciwieństwo: biblijne opowiadane donosi nie o straszliwym Bogu domagającym się ofiary z dzieci, lecz o Bogu odrzucającym taką ofiarę na rzecz ofiary ze zwierząt.

Nie ma zbyt wielu osiągnięć egzegezy biblijnej, przyjętych z takim rezultatem, jako historyczno-religijny „ratunek” opisany w Rdz 22. Z tym jednak: jakkolwiek atrakcyjnie jawi się taka interpretacja, to nie jest ona do utrzymania, a stwierdzają to prawie wszyscy. W czym tkwi problem? Najpierw: nigdzie nie pojawia się nawet najcichsza krytyka ofiary z dzieci w Rdz 22, przeciwnie: co liczy się według opowiadania to tylko to, że Abraham faktycznie jest gotowy ofiarować swojego syna. Do tego zostaje wezwany i za to jest (22, 12) wyraźnie chwalony.⁶ Należy tutaj również zwrócić uwagę na to, że ofiary są zasadniczo ofiarami ze zwierząt. Izaak pyta swego ojca: „Oto ogień i drwa, a gdzie jest jagnię na całopalenie?” (22, 7)

Opowiadanie nie zmierza ku ustanowieniu ofiar ze zwierząt, lecz je zakłada jako przejściowe. W Rdz 22 chodzi o wyjątkową prośbę, a rozkaz ofiarowania dziecka jawi się jako wyjątkowe, będące zupełnie czymś innym, jak zwykłe postępowanie.

Trzeba tutaj przywołać historyczno-religijne stwierdzenie, że nie można tutaj historycznie udowodnić z wielkim prawdopodobieństwem, że składano w starożytnym Izraelu ofiary z dzieci. Odpowiedni materiał archeologiczny i epigraficzny odnosi się jedynie do Fenicjan i Punitów.⁷ Mamy również do dyspozycji historyczne

⁵ Hermann Gunkel, *Genesis*, Göttingen 1964, 240–242; Hermann Holzinger, *Genesis*, 1898, s. 165: „Rdz 22, 1 – 19 jest opowiadaniem skierowanym przeciw ofiarowaniu ludzi“.

⁶ Hardmeier, *Realitätssinn...*, s. 14–18, s. 52–59.

⁷ Zob.: Susanna Shelby Brown, *Late Carthaginian Child Sacrifice and Sacrificial Monuments in their Mediterranean Context*, Sheffield 1991; Frank

oceny mówiące o praktykowaniu takich ofiar wśród ludów sąsiadujących z Izraelem np. u Moabitów (2 Krl 3, 27). Informacje te można interpretować z perspektywy pielęgnowanego toposu haniebnych czynów innych narodów. W starożytnym Izraelu wynik – jak to właśnie powiedziano⁸ – nie jest całkowicie jednoznaczny. Jego ofiary z dzieci interpretuje rytuał „Tofet”⁹ w dolinie Hinnom, w którym jest mowa, że dzieciom „rozkazuje się chodzić po ogniu”, ale był to raczej swoistego rodzaju ryt święceń, a nie składanie ofiar z ludzi¹⁰. Tragiczne okoliczności dotyczące córki Jeftego z Sdz 11 należy raczej tłumaczyć literacko-kulturowym spotkaniem z tradycją grecką, a nie z tłem historyczno-religijnym¹¹. Przeznaczenia dotyczące dzieci pierworodnych zawarte w starotestamentalnej tradycji prawnej nie można historycznie wiązać z ofiarowaniem dzieci¹².

Wreszcie – oprócz wszystkich historyczno-religijnych trudności – interpretacja Gunkelsa nie jest w stanie wyjaśnić, dlaczego Bóg w Rdz 22 musi być określany mianem kusiciela. Zmianę ofiary z dziecka na ofiarę ze zwierzęcia można normatywnie przedstawić zupełnie inaczej.

M. Cross, *A Phoenician Inscription from Idalion: Some Old and New Texts Relating to Child Sacrifice*, w: Mordechai D. Coogan (Hg.), *Scripture and Other Artifacts*, Louisville 1994, s. 93–107.

⁸ Z ofiarowaniem ludzkie, czy dzieci liczą się: T. Römer, *Le sacrifice humain en Juda et Israël au premier millénaire avant notre ère*, „Archiv für Religionsgeschichte” 1 (1999), s. 17–26; Ed Noort, *Genesis 22: Human Sacrifice and Theology in the Hebrew Bible*, w: tenże. – Eibert Tigchelaar (Hg.), *The sacrifice of Isaac. The Aqedah (Genesis 22) and its interpretations, Themes in biblical narrative. Jewish and Christian traditions 4*, Leiden 2002, s. 1–20, tutaj: s. 6–14; Kaiser, *Bindung...*, s. 219–222; Michel, *Gott...*, s. 287–294.

⁹ Zob.: John A. Dearman, *The Tophet in Jerusalem. Archaeology and Cultural Profile*, „JNWSL” 22 (1996), s. 59–71.

¹⁰ Zob.: Karen Engelken, *Menschenopfer im Alten Orient und im Alten Testament*, w: H. Seebass, *Genesis II/1*, Neukirchen-Vluyn 1997, s. 205–207, 206; Erhard Blum, *Die Komposition der Vätergeschichte*, Neukirchen-Vluyn 1984, s. 327; Rainer Albertz, *Religionsgeschichte Israels*, Göttingen 1992, s. 297–301; Karin Finsterbusch – Armin Lange – Diethard F. K. Römheld (Hg.), *Human Sacrifice in Jewish and Christian Tradition*, Leiden 2007.

¹¹ Zob.: Thomas Römer, *Why Would the Deuteronomists Tell about the Sacrifice of Jephthah's Daughter?*, w: „JSOT” 77 (1998), s. 27–38; Michaela Bauks, *Jephtas Tochter. Traditions-, religions- und rezeptionsgeschichtliche Studien zu Richter 11, 29–40*, Tübingen 2010.

¹² Zob.: Steins, *Bindung...*, s. 181–185.

III

Jeśli na pierwszy rzut oka ta odpowiednia interpretacja Gunkelsa, w istocie jednak nie jest do utrzymania, to jak należy interpretować opowiadanie o ofiarowaniu Izaaka? Klucz znajdziemy w pierwszych trzech słowach: „Po tych wydarzeniach” Tym samym Rdz 22 zostaje wstawiony w kontekst minionych wydarzeń Abrahama opisanych w Rdz 12–21, które opowiadają w jaki sposób Bóg od Rdz 12 ciągle i retorycznie obiecuje Abrahamowi liczne potomstwo. Czas mija i dopiero po 25 latach, literacko w Rdz 21, rodzi się jego syn Izaak, od którego zależy cała obietnica związana z potomstwem: bez własnego syna nie ma żadnego liczego potomstwa. I na tak normatywnie zbudowanym napięciu – po 9 rozdziałach, lub po 25 latach narratywnie minionego czasu – Rdz 22 donosi w pierwszym opowiadaniu o Izaaku i rozkazie jego ofiarowania.

Tym samym w Rdz 22 – na podstawie włączenia tej historii – Izaak jest nie tylko synem swego ojca, ale też nośnikiem obietnicy. Jest wprawdzie maleńkim oczkiem, ale koniecznym w łańcuchu między Abrahamem a możliwym spełnieniem obietnicy liczego potomstwa, znaczącej dzieje Abrahama. W ten sposób Rdz 22 krąży nie wokół pytania o ofiarę z dzieci, lecz wokół pytania, czy Bóg może wycofać swoją obietnicę i czy odwrotnie Abraham może ją Bogu zwrócić? W sposób jednoznaczny powiedziawszy: historia Rdz 22 nie opowiada tam o jakimś ojcu, względnie: o jakimś tam synu. Ona jest ukierunkowana całkowicie na spełnienia osoby: Abraham, jako ojciec i Izaak, jako dawno obiecany syn, przedstawiają konieczne człony łączności Abrahama z obiecany mu przez Boga liczonym potomstwem.

Z perspektywy literacko-historycznej należy powiedzieć, że Rdz 22 nie jest żadnym starym tekstem w Starym Testamencie. Zakłada on w sposób oczywisty centralizację kultu – Abraham musi udać się na określone miejsce, aby tam dokonać ofiarowania. Bardziej zorientowani czytelnicy Biblii wiedzą, że imię „Moria” (Rdz 22, 2) określa miejsce, na którym później zostanie wybudowana świątynia jerozolimska¹³ Z tego wynika, że *Księga Rodzaju* nie może być starsza od czasu Jozasza, w którym został

¹³ Zob.: Schmid, *Rückgabe...*, s. 294–296.

w Jerozolimie scentralizowany kult ofiar (2 Krl 23). Prawdopodobnie tekst jest jeszcze bardziej znacząco młodszy, gdyż imię „Moria” pojawia się tylko w 2 Krn 3, 1 i wskazuje na czasy Persów (na około 4 stulecie przed Chr.).

Na podstawie archeologicznych i pisemnych świadectw dzisiejsi badacze wiedzą, że Jeruzalem i Juda w tym czasie przedstawiały żaloszny obraz¹⁴. Miasto nie było jeszcze odbudowane, społeczeństwo o znikomej liczbie – kto pozostał w mieście z odrobiną świadomości tradycji, musiał na koniec dojść do wniosku: Boże obietnice się nie spełniły. Wielki lud, liczne potomstwo – nic z tego się nie wydarzyło. Bóg wycofał swoje obietnice.

Tą historyczną sytuację wydaje się wypowiadać Rdz 22. Problem cofnięcia obietnicy jest tak stary, jak sama obietnica. Bóg żąda swej obietnicy od odbiorców, jeśli nawet jej zaciemnienie jest ekstremalne. Również już dana obietnica Boga nie narusza Jego wolności, gdyż może być tak zaciemniona, iż wydaje się że została cofnięta. Bóg doświadcza swój lud, ale doświadcza również Abrahama, ojca Jego ludu¹⁵.

IV

Ten teologiczny wymiar zaciemnienia obietnicy przez samego Boga dostrzegł przede wszystkim Gerhard von Rad (1901 – 1971). Zobaczył wyraźnie, że z rozkazem ofiarowania Izaaka pojawia się całkowicie specyficzna, teologiczna problematyka. „Po długim czasie czekania ofiarowane przez Boga dziecko, jedyny członek łączności, mający prowadzić do obiecannej wielkości rodu Abrahama, należy zwrócić w ofierze Bogu”¹⁶. Tym, co jest teraz

¹⁴ Zob.: Charles E. Carter, *The Emergence of Yehud in the Persian Period. A Social and Demographic Study*, Sheffield 1999, s. 235n; Israel Finkelstein, *Jerusalem in the Persian (and Early Hellenistic) Period and the Wall of Nehemiah*, „JSOT” 32 (2008), s. 501–520; Wolfgan Zwickel, *Eine Stadt muss sich neu erfinden. Archäologie: Jerusalem zur Zeit Nehemias 445 v.Chr.*, „Welt und Umwelt der Bibel” 61 (2011), s. 18–25.

¹⁵ Ingolf U. Dalferth, *Malum. Theologische Hermeneutik des Bösen*, Tübingen 2008, 465 interpretuje reakcje bez żadnego słowa na rozkaz ofiarowania i jego zdecydowanie działanie jako odwrócenie kuszenia Abrahama, jako kuszenia Boga przez Abrahama.

¹⁶ Gerhard von Rad, *Das erste Buch Mose Genesis*, Göttingen 1952, s. 189.

wymagane od Abrahama jest to, że razem z ofiarowaniem swego syna winien zwrócić daną mu przez Boga obietnicę. Na tym polega właśnie próba.

Zatem w opowiadaniu nie chodzi tylko o Abrahama i jego relację do Izaaka, lecz również i przede wszystkim o jego relację do Boga: tematem Rdz 22 jest – dokładnie rzecz ujmując – ofiara Abrahama, a nie tak bardzo ofiarowanie Izaaka. Abraham winien ofiarować swojego syna, tym samym winien zwrócić daną mu obietnicę stania się licznym ludem i obietnicę otrzymania dla tego licznego ludu ziemi. O to właśnie tutaj chodzi, o tej pokusie Abrahama rozprawia opowiadanie, ale również i o tym, w jaki sposób Izaak oraz związana z nim obietnica licznego potomstwa oprą się temu zagrożeniu.

Abraham jest w Rdz 22 postawiony między dwoma ekstremami: z jednej strony spełnia on bez chwili zwłoki straszliwy rozkaz Boga ofiarowania mu swojego syna Izaaka. Opowiadanie wymienia szczegół wskazujący na to, jak bardzo Abraham walczy ze swoim posłuszeństwem. W Rdz 22, 3 czytamy, że Abraham osiodłał swego osła, aby udać się z dwoma sługami i swoim synem Izaakiem na górę Moria. Dowiadujemy się jednak, że po osiedłaniu osła, Abraham narąbał drewna na ofiarę całopalną. Słudzy i syn są gotowi, ale Abraham musi jeszcze narąbać drewna. W interpretacji Rdz 22 zwracano często uwagę na to, że ta wzmianka przesunęła się i była pierwotnie przed osiedłaniem osła. Takiego twierdzenia nie można udowodnić i nie można go również przyjąć: tutaj jest raczej pośrednio wypowiedziane przez motyw rąbania drewna wewnętrzne rozdarcie Abrahama. Abraham oddala się tak daleko, jak jest to tylko możliwe i rusza w drogę, aby ofiarować swojego syna.

Z drugiej jednak strony Rdz 22 nie pozostawia najmniejszych wątpliwości, że Abraham wierzy w dobry koniec swojej podróży. W Rdz 22, 5 Abraham mówi do swoich sług: „Zostańcie tutaj z osiołkiem, ja zaś i chłopiec pójdziemy tam, aby oddać pokłon Bogu, a potem wrócimy do was”

Wspomniany powrót Abrahama i Izaaka w kontekście całości opowiadania nie jest ani podstępem, ani kłamstwem Abrahama – nie odpowiadałoby to tak charakterowi, jak i atmosferze Rdz 22. Z tego wiersza jest oczywistym, że Abraham liczy się z tym, iż powróci z synem do obu sług, że nie dojdzie do ostateczności.

W tym samym kierunku zmierza krótki dialog Izaaka z Abrahamem w Rdz 22, 7: „Izaak odezwał się do swego ojca Abrahama; ‘Ojcze mój!’ A gdy ten rzekł: ‘Oto jestem, mój synu’ – zapytał: ‘Oto ogień i drwa, a gdzie jest jagnię na całopalenie?’ Abraham odpowiedział: ‘Bóg upatrzy sobie jagnię na całopalenie, mój synu’” Nie można przyjąć, że Abraham sięga tutaj po kłamstwo z konieczności, aby uspokoić swojego syna. Raczej z odpowiedzi Abrahama bije zaufanie, że ostatecznie nie będzie musiał dokonać aktu ofiarowania swego syna. Abraham znajduje się między lojalnością względem Boga: posłusznego wypełnienia Jego polecenia, a swoją wiarą, że nie dojdzie do spełnienia tego polecenia.

Jeśli to opowiadanie, na co zwróciliśmy wyżej (III) uwagę, oddaje prawdopodobnie rozpaczliwą sytuację w Jerozolimie i Judzie za czasów Persów, to nie może dziwić, że pojawia się myśl: a co z wielką obietnicą jaką Bóg dał naszemu ludowi, że nasi potomkowie będą tak liczni, jak piasek nad morzem, że będziemy posiadać ziemię od Eufratu aż po Nil? Doświadczenie ukazało te wszystkie oczekiwania jako kłamstwo. Nic z tego się nie wydarzyło, nic nie zapowiadało, że się wydarzy w przyszłości.

W tej sytuacji kilku uczonych w Piśmie napisało w Jerozolimie historię wystawienia na próbę Abrahama przez Boga. Chcieli przez to pokazać: problem, że obietnice się nie spełniają jest tak stary, jak same obietnice. Sam ojciec ludu Abraham musiał doświadczyć, jak sam Bóg odwołał daną mu obietnicę: w ofiarowaniu Izaaka – rzeczy straszliwej samej w sobie – chodzi nie tylko o życie syna Abrahama, lecz o całą obietnicę daną Abrahamowi, że on stanie się wielkim ludem.

Abraham nie jest przedstawiony w tej historii jako przedstawiciel bezmyślnego posłuszeństwa, lecz jako ktoś mający dylemat: otrzymuje rozkaz od Boga i musi go wypełnić. Jednocześnie wierzy głęboko, że Bóg nie pozwoli na to, aby stało się najgorsze. „Bóg upatrzy sobie jagnię na całopalenie, mój synu” (Rdz 22, 8). Opowiadanie zatem symbolizuje doświadczenie tego dylematu i moc wiary: podczas pokusy Bóg może wydawać się być bardzo daleko, Jego obraz bardzo zaciemniony – niezłomna wiara w Boga okazuje się prowadzić do celu.

V

I nie jest cudem, że historia o ofiarowaniu Izaaka również w Nowym Testamencie i historii jego oddziaływania odgrywa ważną rolę: Bóg ofiaruje swojego Syna, jak Abrahamowi nakazał ofiarowanie swojego syna. Nowy Testament idzie jednak krok dalej: Bóg ofiaruje swojego Syna faktycznie. Jezus Chrystus umiera na krzyżu, chrześcijanie rozpoznali w tej śmierci śmierć ofiarą Syna Bożego za ich grzechy. Kategoria ofiary stała się dla wielu ludzi dzisiaj niezrozumiała. Wówczas codzienne składanie ofiar było realne.

Niezależnie od tego czy zostanie znaleziony dostęp do teologii ofiary Nowego Testamentu czy nie należy powiedzieć¹⁷: mając w tle historię ofiary Abrahama staje się oczywistym, że w Nowym Testamencie zmieniło się przedstawienie o kuszeniu Abrahama i wytrwanie w wierze. Wiara nie oznacza w Nowym Testamencie zaufania, że wszystko na końcu będzie dobrze. Wiara rozpoznaje obecność Boga w katastroficznym końcu. Bóg nie jest Bogiem bohaterów i mocarzy, lecz Bogiem ludzi słabych i różnorodnych ofiar.

W ramach globalnej historii religii ta myśl – w jej ostrym sformułowaniu – we wczesnym chrześcijaństwie była czymś zupełnie nowym. Była jednak tak rewolucyjnie zwycięska, że z małej liczby chrześcijan po kilku pokoleniach stała się religią o zasięgu światowym, dzisiaj największą. Myśl, że Bóg jest obecny w najciemniejszych godzinach człowieka, że jest z małymi, biednymi, uciśnionymi, i nawet wtedy, kiedy się wydaje, że ich opuścił, rozwinęła niezwykle i bezpośrednio siłę przekonania. Wspaniałość Boga jest dla chrześcijaństwa nie zwycięsko tryumfującą wspaniałością boskiej supermocy, lecz jest to wspaniałość pokazująca się w obliczu Ukrzyżowanego. Mówiąc słowami Pawła: „Albowiem Bóg, Ten, który rozkazał ciemnościom, by zajaśniały światłem, zabłysnął w naszych sercach, by olśnić nas jasnością poznania chwały Bożej na obliczu Chrystusa” (2 Kor 4, 6).

Chrześcijaństwo tym samym ogłosiło niezgłębione kuszenie normalnym faktem: wiara nie czeka na potwierdzenie przypusz-

¹⁷ Zob.: Jörg Frey – Jens Schröter (Hg.), *Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament*, Tübingen 2012.

czalnego kuszenia przez Boga, lecz próbuje kuszenie teologicznie przeniknąć: jak i gdzie można poznać Boga w Jego oddaleniu? Życie ludzkie można interpretować z perspektywy chrześcijańskiej jako sekwencję kuszeń przez samego Boga,¹⁸ wiara chrześcijańska nie szuka i nie znajduje Boga w zwycięskim przezwyższaniu pokus, lecz na nizinach życia i w jego przeciwnościach, tam, gdzie go nikt nie szuka i nie znajduje.

Przełożył z niemieckiego ks. Jerzy Machnacz

Nota o Autorze: Konrad Schmid, urodzony w 1965 roku w Zurychu. W latach 1985–1990 studiował teologię w Zurychu, Greifswaldzie i Monachium. Od roku 2002 profesor nauk starotestamentalnych oraz wczesnożydowskiej historii religii na Fakultecie Teologicznym Uniwersytetu w Zurychu. Przynależy do wielu organizacji m.in.: Schweizerische Gesellschaft für Orientalische Altertumswissenschaft (SGOA), Deutscher Palästina-Verein (DPV), Wissenschaftliche Gesellschaft für Theologie (WGTh), Society of Biblical Literature (SBL), Schweizerische Theologische Gesellschaft (SThG), Rudolf-Bultmann-Gesellschaft für Hermeneutische Theologie. E-Mail: konrad.schmid@theol.uzh.ch

¹⁸ Zob. uwagi: Eilert Herms, w: *Art. <Versuchung>*, IV. *Dogmatisch, V. Ethisch, Religion in Geschichte und Gegenwart*, Tübingen, Bd. 8, 2005, s. 1072–1074.

Bibliografia

- Albertz R., *Religionsgeschichte Israels*, Göttingen 1992.
- Berges U., *Die dunklen Seiten des guten Gottes. Zu Ambiguitäten im Gottesbild JHWHs aus religions- und theologiegeschichtlicher Perspektive*, Paderborn 2013.
- Blum E., *Die Komposition der Vätergeschichte*, Neukirchen-Vluyn 1984.
- Brown S.S., *Late Carthaginian Child Sacrifice and Sacrificial Monuments in their Mediterranean Context*, Sheffield 1991.
- Carter C.E., *The Emergence of Yehud in the Persian Period. A Social and Demographic Study*, Sheffield 1999.
- Cross F.M., *A Phoenician Inscription from Idalion: Some Old and New Texts Relating to Child Sacrifice*, w: Mordechai D. Coogan (Hg.), *Scripture and Other Artifacts*, Louisville 1994, s. 93–107.
- Dalferth I.U., *Malum. Theologische Hermeneutik des Bösen*, Tübingen 2008.
- Dearman J.A., *The Tophet in Jerusalem. Archaeology and Cultural Profile*, "JNWSL" 22 (1996), s. 59–71.
- Dietrich W., Link C., *Allmacht und Ohnmacht*, Neukirchen-Vluyn 2009.
- Dietrich W., Link C., *Die dunklen Seiten Gottes. Bd. 1: Willkür und Gewalt*, Neukirchen-Vluyn 2009.
- Engelken K., *Menschenopfer im Alten Orient und im Alten Testament*, w: H. Seebass, *Genesis II/1*, Neukirchen-Vluyn 1997, s. 205–207.
- Finkelstein I., *Jerusalem in the Persian (and Early Hellenistic) Period and the Wall of Nehemiah*, "JSOT" 32 (2008), s. 501–520.
- Finsterbusch K., Lange A., Römheld D.F.K. (Red.), *Human Sacrifice in Jewish and Christian Tradition*, Leiden 2007.
- Frey J., Schröter J.(Red.), *Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament*, Tübingen 2012.
- Greiner B. (Red.), *Opfere deinen Sohn! Das «Isaak-Opfer» in Judentum, Christentum und Islam*, Tübingen 2007.
- Gunkel H., *Genesis*, Göttingen 1964, 240–242; Hermann Holzinger, *Genesis*, 1898.
- Hardmeier C., *Realitätssinn und Gottesbezug. Geschichtstheologische und erkenntnisanthropologische Studien zu Gen 22 und Jeremia 2-6*, Neukirchen-Vluyn 2006.
- Hartenstein F., *Die Verborgenheit des rettenden Gottes. Exegetische und theologische Bemerkungen zu Genesis 22*, w: Johann Anselm Steiger (Hg.), *Isaaks Opferung (Gen 22) in den Konfessionen und Medien der Frühen Neuzeit*, Berlin – New York 2006, s. 1–22.
- Hermes E., w: *Art. <Versuchung>, IV. Dogmatisch, V. Ethisch, Religion in Geschichte und Gegenwart*, Tübingen, Bd. 8, 2005, s. 1072–1074.

- Kaiser O., *Die Bindung Isaaks. Untersuchungen zur Eigenart und Bedeutung von Genesis 22*, w: Tenze, *Zwischen Athen und Jerusalem. Studien zur griechischen und biblischen Theologie, ihrer Eigenart und ihrem Verhältnis*, Berlin – New York 2003, s. 199–224.
- Kant I., *Der Streit der Fakultäten. Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798), w: Akademie Textausgabe. Unveränderter photomechanischer Abdruck des Textes der von der Preussischen Akademie der Wissenschaften 1902 begonnenen Ausgabe von Kants gesammelten Schriften, Band VII, Berlin 1968, s. 63.
- Michel A., *Gott und Gewalt gegen Kinder im Alten Testament*, Tübingen 2003.
- Noort E., *Genesis 22: Human Sacrifice and Theology in the Hebrew Bible*, w: Noort E. Tigchelaar E. (Red.), *The sacrifice of Isaac. The Aqedah (Genesis 22) and its interpretations, Themes in biblical narrative. Jewish and Christian traditions 4*, Leiden 2002, s. 1–20.
- Rad G., *Das erste Buch Mose Genesis*, Göttingen 1952.
- Römer T., *Le sacrifice humain en Juda et Israël au premier millénaire avant notre ère*, „Archiv für Religionsgeschichte” 1 (1999), s. 17–26.
- Römer T., *Why Would the Deuteronomists Tell about the Sacrifice of Jephthah's Daughter?*, w: „JSOT” 77 (1998), s. 27–38; Michaela Bauks, *Jephtas Tochter. Traditions-, religions- und rezeptionsgeschichtliche Studien zu Richter 11, 29–40*, Tübingen 2010.
- Schmid K., *Die Rückgabe der Verheißungsgabe. Der «heilsgeschichtliche» Sinn von Genesis 22 im Horizont innerbiblischer Exegese*, w: M. Witte (Hg.), *Gott und Mensch im Dialog*, Berlin – New York 2004, s. 271–300.
- Schnocks J., *Das Alte Testament und die Gewalt. Studien zu göttlicher und menschlicher Gewalt in alttestamentlichen Texten und ihren Rezeptionen*, Neukirchen-Vluyn 2014.
- Steiger J.A.(Red.), *Isaaks Opferung (Gen 22) in den Konfessionen und Medien der Frühen Neuzeit*, Berlin – New York 2006.
- Steins G., *Abrahams Opfer, Exegetische Annäherungen an einen abgründigen Text*, in: „ZKTh” 121 (1999), s. 311–324.
- Steins G., *Die «Bindung Isaaks» im Kanon (Gen 22). Grundlagen und Programm einer kanonisch-intertextuellen Lektüre*, Freiburg i.Br. 1999.
- Zwickel W., *Eine Stadt muss sich neu erfinden. Archäologie: Jerusalem zur Zeit Nehemias 445 v.Chr.*, „Welt und Umwelt der Bibel” 61 (2011), s. 18–25.